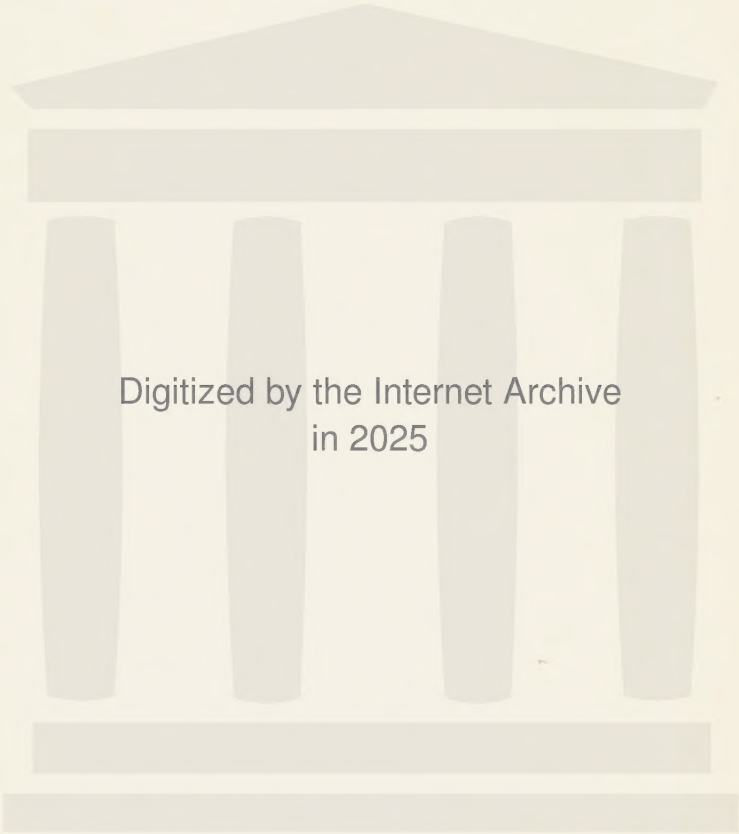
Digitized by the Internet Archive
in 2025

https://archive.org/details/revuedhistoireet0006vari

# Revue d'Histoire

et de

# Philosophie religieuses

---

Année 1926

# Revue d'Histoire

et de

# Philosophie religieuses

Publiée par la Faculté de Théologie protestante

de l'Université de Strasbourg

---

v. 6.

ANNÉE 1926

LIBRARY OF
UNITED THEOLOGICAL SEMINARY
R466
H673
78 464

STRASBOURG — BUREAU DE LA REVUE: 1, QUAI SAINT-THOMAS
PARIS, LIBRAIRIE FELIX ALCAN

REVUE D'HISTOIRE ET DE PHILOSOPHIE RELIGIEUSES

# L'ancienne poésie cultuelle d'Israël et les origines du Psautier

C'était, il y a quelques années, un dogme de la critique wellhausienne, que le Psautier, dans toutes ses parties, était l'œuvre de la communauté du second temple. Le maître avait lui-même résolu le problème en ces termes: « Le Psautier faisant partie des Hagiographes et constituant le recueil des chants de la communauté du second temple, et les suscriptions procédant d'ailleurs de l'organisation musicale du culte telle que la décrivent les Chroniques, la question est de savoir non pas s'il y a dans le Psautier des cantiques postexiliques, mais bien s'il y en a de préexiliques. » Cheyne, Duhm [1], allant aussi loin que possible dans la direction ainsi indiquée, ont placé le plus grand nombre des Psaumes à l'époque macchabéenne, entre la persécution d'Antiochus Epiphane et les règnes d'Hyrkan et d'Alexandre Jannée. Et, pour appuyer l'hypothèse, on a accumulé les prétendues allusions à l'histoire du temps; cependant on a négligé d'expliquer comment la grande floraison lyrique d'Israël a pu se produire au IIe siècle immédiatement après le Chroniste, le Siracide et le Qohélet et au temps de Daniel ou d'Hénoch, c'est-à-dire à un moment où l'hébreu était à peu près devenu langue morte et où le génie littéraire d'Israël était tombé le plus bas.

Une réaction a commencé à se dessiner contre ces solutions hypercritiques. Sans renoncer complètement à l'hypothèse des Psaumes macchabéens, Staerk, dans sa *Lyrik des Alten Testaments* [2], a admis l'existence d'un certain nombre de psaumes

[1] T. Cheyne, *The Book of Psalms*, 1882.

B. Duhm, *Die Psalmen*, 1899. Depuis a paru une deuxième édition « augmentée et améliorée », 1922. L'auteur y reste fidèle *jusqu'au bout* à son hypothèse des Psaumes macchabéens.

[2] W. Staerk, *Die Lyrik des alten Testaments*, 1911 (dans Schriften des A. T.).

préexiliques, et Kittel dans son commentaire[1] a maintenu pour certains morceaux l'hypothèse d'une composition davidique; tandis que Gunkel dans ses *Ausgewählte Psalmen* interprétait avec beaucoup de pénétration et de sens religieux les chants les plus typiques du Psautier et les éclairait par la comparaison avec les textes parallèles des littératures sacrées d'Egypte et de Babylone[2].

Mais c'est l'apparition des *Psalmenstudien* de Mowinckel qui a définitivemen orienté l'exégèse du Psautier vers des voies nouvelles[3]. Mowinckel, renonçant à l'interprétation historique et psychologique des Psaumes, a voulu appliquer aux recherches bibliques non seulement les méthodes de la science des religions comparées mais aussi les principes de la sociologie religieuse. Partant du fait reconnu par tous, mais dont on n'avait pas sérieusement tiré les conséquences, que le Psautier est un recueil de chants cultuels, il s'est attaché à décrire les liturgies de fête, les lamentations pénitentielles, les oracles, les paroles de bénédiction et de malédiction. En ce faisant, il a parfois trop négligé les aspects individuels et éthiques de la religion des psalmistes, mais il a excellemment mis en lumière le vieux fond de ritualisme et de superstition populaire sur lequel la piété des anavim s'est développée, et il a préparé les matériaux pour une conception évolutive et une reconstruction de l'histoire du Psautier.

---

[1] R. Kittel, *Die Psalmen*, 1914 (dans le Kommentar zum A. T.). Il convient de mentionner aussi l'excellente brochure de H. Schmidt, *Die religiöse Lyrik im A. T.*, 1912 (dans la collection Religionsgeschichtliche Volksbücher), qui, malgré ses dimensions restreintes, donne sur l'histoire de la poésie hébraïque des aperçus très pénétrants.

[2] H. Gunkel, *Ausgewählte Psalmen*, 1904. Conf. *Israelitische Literatur*, dans *Kultur der Gegenwart*, I, 7, 1906 et l'article Psalmen, dans *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*. Depuis, Gunkel a commencé à publier son grand ouvrage, *Die Psalmen übersetzt und erklärt*, 1925-1926, dans le *Göttinger Handkommentar zum A. T.* où, sans modifier considérablement ses points de vue, il a étendu son étude à l'ensemble des Psaumes. Cet ouvrage, par l'abondance des matériaux accumulés et par l'originalité de la méthode, s'annonce comme le Commentaire le plus important qui ait paru jusqu'à ce jour.

[3] Mowinckel, Psalmenstudien, 1921-1924.

I. *'Awän und die individuellen Klagepsalmen.*

II. *Das Thronbesteigungsfest Yahwäs und der Ursprung der Eschatologie.*

III. *Kultusprophetie und prophetische Psalmen.*

IV. *Die technischen Termini in den Psalmenüberschriften.*

V. *Segen und Fluch in Israels Kult und Psalmdichtung.*

VI. *Die Psalmendichter.*

Car, nous avons ici non pas seulement les chants du second temple ou « le livre des cantiques de la synagogue », comme le disait Reuss, mais le *thesaurus* de la poésie lyrique cultuelle d'Israël, depuis les commencements obscurs et grossiers, les cantiques des guerres de Yahvé que l'on chantait dans les anciens sanctuaires, jusqu'aux poèmes didactiques faisant l'éloge de la tora. Une évolution religieuse et littéraire de près de mille ans, dont nous ne possédons que des documents plus ou moins fragmentaires, mais où chaque époque a laissé sa marque, jusqu'au jour où les scribes du judaïsme l'ont définitivement fixée et organisée dans les cinq livres du *sépher tehillîm*.

Sans nous dissimuler ce qu'en un tel domaine un travail de synthèse peut avoir de prématuré, nous voulons essayer de décrire les premiers stades de cette évolution.

* * *

Il faut d'abord se reporter à ces temps lointains où la vie religieuse d'Israël n'était pas centralisée autour d'un sanctuaire unique, et où chaque région avait sa *bâmâ* plus ou moins célèbre et plus ou moins organisée. C'est là que les clans d'Israël avaient leur centre de ralliement, et que, trois fois par an, tous les hommes venaient se présenter devant Yahvé, conformément à l'antique loi:

> Trois fois par an, tous les mâles parmi vous se présenteront devant Adonay Yahvé l'élohim d'Israël... Et l'on ne viendra pas les mains vides devant ma face ![1]

On se réunissait pour célébrer la fête et pour offrir les sacrifices, les prémices des fruits de la terre et les premiers nés du troupeau. On se réunissait aussi pour l'oracle et pour le jugement. Les prêtres savaient les rites pour obtenir les décisions; ils savaient aussi les torôt, ils étaient les gardiens de la coutume ancestrale et les dépositaires des traditions antiques. Ils conservaient également les paroles sacrées, formules cultuelles et magiques, hymnes, prières et lamentations.

Qu'il y ait eu dans les sanctuaires d'Israël dès ce temps-là une poésie cultuelle développée, cela n'a rien d'inouï. Dans tout culte les rites oraux avaient leur place à côté des rites manuels[2].

---

[1] Exode XXXIV, 23, 20.

[2] Ceci est vrai même chez les primitifs où les rites manuels ont cependant la place de beaucoup la plus importante. Etant donné la valeur magique de la parole, certaines formules étaient considérées comme particulièrement efficaces, et on devait soigneusement les conserver et se les

La parole d'incantation, l'hymne de louange et la prière accompagnaient tout naturellement l'offrande et le sacrifice[1].

Depuis de longs siècles, en Egypte et en Chaldée, les clergés des grands sanctuaires avaient composé des hymnes pour célébrer la gloire des grands dieux et des lamentations pour apaiser leur colère. Les Benê-Israël n'ont-ils pas connu par l'intermédiaire de Canaan quelques-uns de ces morceaux lyriques, comme ils ont connu les anciennes législations et les anciennes légendes cosmogoniques? Cela n'est sans doute pas impossible, encore qu'on ne puisse rien fonder sur une hypothèse aussi incertaine. Mais est-il nécessaire, pour expliquer la naissance d'une littérature cultuelle chez les Hébreux, de recourir aux influences des peuples de haute culture. Les Israélites, aux XII[e] et XI[e] siècles, n'étaient pas précisément un peuple de primitifs arriérés et sans formation littéraire[2]. Ils avaient une littérature lyrique développée, et des œuvres, comme le chant de Débora ou la complainte sur la mort de Saül et de Jonathan, devaient avoir leurs parallèles dans la littérature cultuelle.

N'y avait-il pas déjà, parmi le personnel des sanctuaires, à côté des prêtres qui interrogeaient l'oracle et présidaient à l'action sacrée, des hommes spéciaux qui avaient pour fonction de chanter les hymnes et d'ordonner les liturgies? Les *mechôrerîm*, qui apparaissent en cortège nombreux dans les descriptions du Chroniste[3], ne sont pas nécessairement un anachronisme de l'historiographie juive. Nous les trouvons mentionnés dans des documents plus anciens, en particulier dans le Ps. LXVIII qui décrit en ces termes la pompe triomphale devant le sanctuaire:

On voit ta procession, ô Elohim.
La procession de mon élohim, de mon mélek, dans le lieu saint.

---

transmettre. Ainsi le trésor des paroles sacrées ne cesse de s'enrichir d'autant plus que l'importance des rites oraux augmente au cours de l'évolution.

[1] Il y a d'ailleurs étroite parenté entre ces divers actes de l'action sacrée: « Dans la prière l'âme du fidèle s'épanche avec son souffle, comme le sang qui s'écoule de la blessure de l'animal sacrifié, pour atteindre le Dieu et le lier. On conçoit donc que la prière et le sacrifice soient considérés comme identiques dans leurs effets, qu'ils se remplacent l'un l'autre ou se mêlent étroitement. C'est ainsi que la même racine exprime en hébreu l'action de prier et en arabe celle de sacrifier (*'âtar*). Dussaud, *Introduction à l'Histoire des religions*, p. 187. Conf. Heiler, *Das Gebet*, 3, 1921, p. 71 à 80.

[2] Il n'est d'ailleurs pas rare de trouver chez les primitifs des hymnes et des prières d'une assez belle tenue. V. Le Roy, *La religion des primitifs*, 1909, p. 301 et ss. et Heiler, *op. cit.*, p. 157 à 161.

[3] I Chron. XV, 16 à 21; XXV, II Chron. XXXV, 15 Esdras II 41, Néhémie XI, 17. Conf. les suscriptions des Psaumes XLII, XLIV, XLVIII, LXXXIV, LXXXVII, LXXXVIII.

En tête les chanteurs *(châŕîm)*, puis les musiciens.
Au milieu les jeunes filles avec des tambourins,
En chœur bénissez Elohim,
Bénissez Adonay, race d'Israël [1].

C'est ainsi qu'il convient de se représenter un cortège de fête dans l'ancien Israël. Autour des *mechôrerîm*, la foule des adorateurs qui s'avance, enthousiaste et trépidante, chantant et dansant, battant des mains et poussant des cris de joie:

Poussez des cris d'allégresse en l'honneur de Yahvé notre force,
Faites retentir de joyeuses clameurs en l'honneur du Dieu de Jacob !
Entonnez le cantique au son du tambourin,
Du kinnor harmonieux et du nébel,
Sonnez la trompette à la nouvelle lune,
A la pleine lune le jour de notre fête [2].

Le culte est un drame complexe. La poésie, la musique et la danse y ont leur place comme moyen magique pour contraindre les puissances mystiques, et comme excitant pour provoquer l'émotion religieuse et l'enthousiasme sacré.

Nous avons une autre description de fête cultuelle dans le récit de l'entrée de l'arche à Jérusalem:

David et toute la maison d'Israël dansaient devant Yahvé de toutes leurs forces avec des chants, au son des kinnors, des harpes et des tambourins, avec des sistres et des cymbales...

David dansait de toutes ses forces devant Yahvé, et il était ceint d'un éphod de lin. Et David et toute la maison d'Israël conduisaient l'arche de Yahvé avec des acclamations, au son de la trompette [3].

Ici il n'est pas question des *mechôrerîm*. C'est toute l'élite d'Israël, convoquée pour la fête, qui ramène l'arche d'Elohim. Mais si les chanteurs ne sont pas expressément nommés, ils n'en sont pas moins présents, et on les entrevoit à l'arrière-plan du récit. Une pompe sacrée aux aspects aussi divers n'est possible que grâce à une certaine organisation et division du travail. Les mechôrerîm dirigaient les chœurs [4].

---

[1] Ps. LXVIII, 25 à 27.

[2] LXXXI, 2 à 4. Comp. Amos V, 23 et Ps. XCVIII, 4 à 6. Ps. CXLIX, 1 à 3 et Ps. CL.

[3] II Samuel VI, 5, 14, 15.

[4] Conf. le rôle des chantres dans le culte babylonien. M. Jastrow, *Die Religion Babyloniens und Assyriens*, I, p. 382. Dhorme, *La religion assyro-babylonienne*, p. 298-299. Le *zammerou* chante pendant que le prêtre présente le sacrifice ; il invoque le nom des grands dieux et les prie

Les chanteurs savent les hymnes et les prières et ils se transmettent la tradition liturgique du sanctuaire, qui n'est pas encore conservée dans des écritures [1]. Bien que les formules aient déjà une certaine fixité, il est permis aux hommes inspirés d'ajouter au trésor séculaire et d'apporter des paroles nouvelles [2].

---

d'accepter l'offrande qui leur est faite. Dans les lamentations c'est le *kalou* qui dirige le chant :

« A la demeure du dieu (rendons-nous) avec la lyre, la lamentation, [la prière.

Le kalou chante le chant,
Le kalou chante le chant de la domination,
Le kalou chante le chant de la lyre,
Sur le tambour sacré, sur le tambourin sacré,
Sur la flûte et le *manzou*, sur la lyre sacrée ! »

[1] L'hypothèse d'après laquelle les chants du Psautier seraient l'œuvre des chantres du sanctuaire a été émise par Graetz dans son *Kommentar zu den Psalmen*, tome I, p. 35. « Le parti lévitique est dans l'ensemble l'auteur du Psautier », et par Renan dans un très beau chapitre de son *Histoire d'Israël*, tome V, p. 25 à 33. Elle a été reprise par Mowinckel dans ses Psalmenstudien T. VI, *Die Psalmendichter*, p. 37 à 68. Il y a cependant des réserves à faire sur l'identification des chanteurs et des nebiim des sanctuaires telle que cet auteur l'a proposée p. 48 à 51.

[2] La transmission de la parole sacrée peut se faire avec plus ou moins d'exactitude selon les temps et les milieux. Tantôt il s'agit d'une formule immuable que l'on répète de génération en génération, sans rien y ajouter et sans rien en retrancher, l'efficacité de la formule dépendant en grande partie de l'exactitude de la récitation. D'autres fois il s'agit seulement de thèmes lyriques plus ou moins susceptibles de variation et autour desquels viennent s'ajouter des développements nouveaux.

A Babylone les textes religieux et magiques étaient fidèlement conservés par les clergés des sanctuaires. Cependant, bien souvent les prêtres ont rédigé à nouveau les paroles anciennes, cherchant à les rendre plus complètes et plus efficaces. Voir Dhorme, *op. cit.*, p. 259, 260. « Tel hymne composé à l'époque de Hammourabi pouvait se répéter au temps d'Assourbanipal ou sous la dynastie néo-babylonienne. Les dieux étaient restés les mêmes, et le sentiment religieux n'avait guère varié. On avait même des textes que la tradition reproduisait fidèlement et qui étaient accessibles aux seuls initiés. C'étaient les prières sumériennes qui chantaient la gloire d'En-lil ou de Tammouz, de Ninib ou de Baou. Il est fort possible que les prêtres choisissaient cette ancienne langue afin de donner à leurs hymnes plus de mystère, et partant plus de prestige. Parfois le texte sumérien, authentique ou fabriqué après coup, portait une traduction babylonienne ou assyrienne qui en permettait la lecture sans trop de difficultés. Le talent des prêtres s'exerçait sur ces textes qui leur servaient de modèles. Ils développaient les idées, accentuaient les métaphores et n'évitaient pas la rhétorique. A Babylone comme ailleurs, l'imagination et le verbiage se superposèrent à l'idée religieuse et l'affaiblirent en voulant la perfectionner. »

C'est parmi les mechôrerîm qu'il convient de chercher les auteurs et les rédacteurs des psaumes. Le Psautier nous a conservé les noms d'Asaf, des fils de Koré, d'Ethan, d'Héman, de Yedoutoun, simples mentions de poètes anciens, dont le souvenir, à l'époque du second temple, était plutôt obscur et se perdait dans un lointain de légende.

Au reste, qu'importent les noms. La poésie cultuelle a commencé par être une œuvre collective, une littérature anonyme reprise et remaniée siècle après siècle. Rarement un psaume nous est parvenu sous sa forme primitive. La plupart des chants cultuels ne font que développer des motifs liturgiques plus anciens. Et même dans les plus récents on peut apercevoir un certain nombre de styches stéréotypés, qui reviennent au début du poème ou de la strophe, et qui forment le thème central autour duquel le poète a groupé ses variations. C'est une matière traditionnelle que les chanteurs, en se la transmettant, ont adaptée aux exigences du culte et aux circonstances des temps et des milieux.

Dans la plupart des cas il sera singulièrement difficile à la critique de distinguer entre l'ancien et le nouveau. La question de la date d'un psaume ou d'un fragment de psaume reste toujours problématique. Les hypothèses les plus contradictoires ont pu être émises, avec des arguments vraisemblables et également insuffisants. Cependant, si l'on considère dans ses grandes lignes l'histoire de la langue du culte et l'évolution religieuse, on peut estimer que le plus grand nombre des psaumes cultuels datent dans leurs éléments constitutifs de l'époque royale. Et sans doute faut-il aller plus loin encore, et reconnaître dans certains morceaux des éléments prédavidiques.

* * *

Nous avons très probablement un de ces vestiges de l'ancienne poésie cultuelle dans la dernière partie du Ps. XXIV, v. 7 à 10:

Portes, élevez vos linteaux,
Exhaussez-vous, portails antiques,
Pour qu'il entre, le roi de gloire !
C'est Yahvé, le fort, le gibbor,
Yahvé, le gibbor des combats.
— Portes, élevez vos linteaux,
Exhaussez-vous [1], portails antiques,
Pour qu'il entre, le roi de gloire !

[1] Au lieu de *oûse'oû* lire *vehinnâse'oû*.

— Quel est ce roi de gloire ?
— C'est Yahvé Tsebaot,
C'est lui le roi de gloire.

Ce chant fait partie d'une liturgie processionnelle composée de trois fragments assez différents de caractère et d'origine. Les deux premiers fragments sont les plus récents (v. 1-2, 3 à 6) et l'on y aperçoit des traces de l'influence prophétique. Le troisième fragment (v. 7 à 10), qui diffère des deux autres par son style archaïque et son rythme barbare[1], est manifestement de date ancienne, et les sentiments exprimés portent la marque du yahvisme populaire primitif.

On y voit généralement un cantique destiné à célébrer l'entrée de l'arche à Jérusalem (2 Sam. VI), ou son installation dans le temple. (I Rois VIII, 1 à 11.) En réalité il n'y a rien dans le texte qui nous permette de préciser les circonstances dans lesquelles ces paroles ont été prononcées pour la première fois; et d'autre part l'allusion aux portes antiques, *pitkhê ʿôlâm,* laisse supposer qu'il s'agit d'un sanctuaire bâti depuis de longs jours[2].

Il n'en est pas moins vraisemblable que nous avons ici un hymne en l'honneur du dieu de l'arche. Le caractère guerrier de Yahvé, le fait qu'il est appelé le fort, le héros de la guerre *ʿizzoûz vegibbôr, gibbôr milkhâmâ,* convient à la religion des Benê-Israël à l'époque du sanctuaire de Silo. Ici, comme dans le chant de Miryam et le chant de Débora, la guerre est la fonction divine par excellence, et Israël est le peuple pour lequel Dieu combat.

En même temps Yahvé apparaît sous les attributs du mélek, le Dieu maître des hommes et roi de la cité. Le terme *mélék hakkâbôd* rappelle le Dieu de l'arche. En effet, le palladium de Silo était considéré comme le siège de la gloire de Yahvé *kebôd Yahvé.* Lorsque les Philistins se furent emparés de l'arche, on dit en

---

[1] Comp. le vieux chant en l'honneur de Dionysos que chantaient les bacchantes d'Elis.

Viens, héros, Dionysos,
Dans ton temple saint d'Elis,
Avec les Charites dans ton temple,
Frappant la terre avec ton pied de bœuf,
Digne taureau, digne taureau !

Plutarque, *Questions grecques, 34.*

[2] Cela peut difficilement s'appliquer au temple de Salomon. Kittel, *Die Psalmen,* p. 101, pense qu'il s'agit des portes de Jérusalem, l'ancienne cité des Jébusiens déjà mentionnée dans les lettres de Tell el Amarna. En réalité dans la liturgie du Ps. XXIV il est question de l'entrée de Yahvé dans le lieu saint.

Israël: « La gloire d'Israël s'en est allée, car l'arche d'Elohim est prise »[1]. Et d'après le récit de l'inauguration du temple, lorsque les sacrificateurs eurent porté l'arche dans le debir, ils ne purent y rester, car la gloire de Yahvé remplissait la maison de Yahvé »[2].

On peut donc considérer les rudes paroles de ce cantique comme un écho des acclamations par lesquelles les Benê-Israël annonçaient le retour triomphal du coffre sacré au sanctuaire, après les guerres de Yahvé. Une fois de plus le Dieu des armées d'Israël a chassé les peuples de devant sa face, et les élohim étrangers ont été impuissants contre lui. Les vaillants chargés de gloire et de butin s'avancent à la suite de l'arche vers l'enceinte de la bâmâ. Yahvé rentre dans sa demeure. Et le chœur des chanteurs alterne avec les cris de la foule pour saluer le Dieu vainqueur.

L'acclamation du Dieu de l'arche est devenue dans la suite le chant de l'intronisation de Yahvé. D'après une hypothèse, à laquelle de récents travaux ont donné un éclat considérable, le Ps. XXIV serait une liturgie de la fête de l'année nouvelle, et elle célébrerait l'avènement du Dieu vainqueur, Yahvé considéré comme roi de son peuple[3].

Nous savons que des rites d'intronisation étaient pratiqués à Babylone en l'honneur de Mardouk. De même aussi en Egypte en l'honneur d'Horus d'Efdou[4]. Qu'il y ait eu en Israël une pra-

---

[1] 1 Sam. IV. 21. 22.

[2] I. Rois VIII, 10. 11.

[3] Volz, *Das Neujahrsfest Yahwes*, 1912, Mowinckel, Psalmenstudien II, *Das Thronbesteigungsfest Yahwäs und der Ursprung der Eschatologie*, pp. 118 à 120. Mowinckel considère le Ps. XXIV comme un morceau liturgique unique que l'on chantait au moment où la procession avançait vers le temple. Avant d'arriver à la porte le chœur acclamait Yahvé le créateur et maître du monde dont on allait célébrer la royauté, v. 1. 2. Au moment où les pèlerins entraient dans le kharam, le chœur demandait : Qui peut entrer dans le lieu saint ?, et le prêtre ou le prophète répondaient en énumérant les conditions de pureté nécessaires, v. 3 à 6. Puis quand l'arche sainte franchissait le seuil, on chantait l'acclamation du roi de gloire, v. 6 à 10.

[4] Mowinckel, *Das Besteigungsfest Yahwäs*, pp. 38 à 43. Sur la fête d'intronisation de Mardouk pour l'année nouvelle, v. Zimmern, *Die Keilinschriften und das Alte Testament*, pp. 234 et ss. F. Jeremias, *Les Babyloniens et les Assyriens* dans le *Manuel d'hist. des religions* de Chantepie de la Saussaye, trad. française, 1907, pp. 299 à 302. Alf. Jeremias, *Das Alte Testament im Lichte des alten Orients*[2], 1906, pp. 83 à 84. Sur la fête d'Horus d'Efdou, v. Erman, *La religion égyptienne*, trad. française, 1907. pp. 299 à 302.

tique analogue, une « acclamation du Dieu roi », cela est possible, encore que les preuves que l'on allègue en faveur de l'existence d'une fête spéciale soient très insuffisantes[1]. Dans tous les cas, l'acclamation de la royauté de Yahvé paraît avoir été dès l'origine l'un des points culminants du culte, et elle restera un des thèmes habituels des psaumes de louange[2].

On peut rapprocher du chant du retour de l'arche les paroles de dédicace par lesquelles, d'après I Rois VIII, 12. 13, Salomon aurait inauguré le sanctuaire royal.

> Le Seigneur a placé le soleil dans les cieux,
> Mais lui-même a dit qu'il habiterait dans l'obscurité.
> J'ai bâti une maison pour te servir de demeure,
> Une habitation pour te servir de résidence à jamais[3].

Ceci est assez différent du discours et de la longue prière

---

[1] Les allusions de Nombres XXII. 21, « l'acclamation d'un roi », et d'Osee VII. 5. « le jour de notre roi » constituent un appui un peu mince pour une aussi vaste hypothèse. On s'explique assez facilement que les auteurs du Code de sainteté et du Code sacerdotal aient oublié la signification primitive des temps sacrés. Mais le code de l'alliance et le code yahviste ne connaissent pas davantage une fête de l'avènement de Yahvé ; la fête de la fin de l'année est pour eux une fête de la nature et de la vie rurale.

Mowinckel nous décrit avec force détails les divers actes de la fête, et les rites et les mythes cultuels qui s'y rattachaient, et les sentiments de crainte et de joie qui caractérisaient la piété des participants. Mais les sacrifices, les offrandes de prémices, les libations, purifications, processions triomphales autour du sanctuaire et des murs de la cité, etc. ne constituent pas nécessairement le rituel d'un drame d'intronisation. Quant aux psaumes célébrant la royauté de Yahvé, c'est sans doute en rétrécir la portée que d'en faire la liturgie d'une fête particulière. La royauté chez les Sémites étant l'attribut divin par excellence, il était naturel que l'on acclamât Yahvé comme roi toutes les fois que l'on voulait célébrer ses vertus comme Dieu de la nation. Voir notre étude critique « Le jour de Yahvé et la fête de l'avènement de Yahvé » dans *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses*, pp. 262 à 268.

[2] Signalons pour mémoire l'hypothèse de Duhm, d'après laquelle Ps. XXIV, 7 à 10 aurait été composé en 165 à l'occasion de l'entrée dans le temple des soldats de Judas Macchabée, après la purification du lieu saint. Duhm, *Die Psalmen*[2], pp. 100 à 104.

[3] Le premier styche doit être restitué d'après les Septante, I. Rois, VIII. 53. Ἥλιον ἐγνώρισεν ἐν οὐρανῷ κύριος ... manque dans le texte massorétique. Les Septante ajoutent après la citation « n'est-ce pas écrit dans le livre du chant οὐκ ἰδοὺ αὕτη γέγραπται ἐν βιβλίῳ τῆς ᾠδῆς. Quel est ce livre du chant ? Wellhausen estime que le traducteur a lu fautivement *hachchir* pour *hayâchâr*. Le fait que cette formule de dédicace aurait fait partie du livre du yâchâr serait un argument pour son origine présalomonienne.

que le rédacteur deutéronomique du livre des Rois a mis dans la bouche du prince sage et pieux. Mais la formule a une authentique couleur d'antiquité. Yahvé y est désigné comme le grand Dieu solaire, et il est confondu avec le Baal du ciel, un trait du syncrétisme salomonien qui a certainement son origine dans la religion des bâmôt. Le culte de Baal-Chémech était assiduement pratiqué en Canaan avant la conquête[1], et il était naturel que le Dieu d'Israël en prît les attributs. Yahvé n'était-il pas lui-même un dieu céleste, le dieu de l'orage, qui commande aux étoiles ? C'est comme tel qu'il est apparu dans le cantique de Débora. Et dans le temple de Jérusalem, jusqu'à la veille de l'exil, les symboles du culte solaire garderont droit de cité[2].

Il est possible que nous ayions ici une ancienne invocation en usage dans le culte des anciens sanctuaires. Yahvé, le Dieu qui a créé le soleil et qui dirige l'armée des cieux se manifeste aussi sur la terre, mais il demeure toujours dans la nuée et il ne saurait être vu. Dans les plus anciens bamôt il y avait à côté de l'arche sacrée et de la source sacrée, la grotte dans laquelle étaient cachées les images divines. Plus tard, dans certains sanctuaires, en particulier à Silo et à Gilgal, on avait bâti pour le dieu une maison de pierre, avec une obscure cella, tel le debir du temple salomonien. Les dieux aiment le mystère et le silence, et c'est dans l'obscurité qu'ils cachent leur majesté[3].

Dans ces premiers rudiments de poésie cultuelle, la littérature n'a pour ainsi dire que fort peu de place. Une prière se réduit à une formule d'incantation, et un hymne à une courte invocation que le chœur répète à plusieurs reprises pour que son action soit plus efficace[4]. Cependant, avec les progrès de la culture, les rites oraux se compliquent[5]. On croit qu'en célébrant

---

[1] Conf. les noms de localités : Beth-chémech, Ir-chémech, En-chémech. Josué XV, 7, 10 ; XIX, 22 ; XXI, 16 ; I. Sam. VI, 12 ; I. Chron. VI, 59.

[2] II. Rois XXIII, 11. Ezéchiel VIII, 16.

[3] V. G. Westphal, *Yahwes Wohnstätten*, pp. 163 à 167.

[4] La répétition litanique et le refrain ne sont pas primitivement des procédés littéraires ayant pour but d'intensifier l'émotion esthétique, mais des pratiques magiques, des rites d'incantation qui doivent agir sur les puissances invisibles et contraindre la divinité. Sur la répétition du nom du dieu, conf. pp. 395, 396 de l'année 1924 de la Revue.

[5] Tout d'abord les gestes sacrés accompagnaient nécessairement la parole sacrée. On n'aurait pas conçu un chant sans danses, ni une prière sans certaines attitudes spéciales : la main droite portée sur la bouche, les deux mains tendues vers le ciel, ou bien la prosternation contre terre. Le geste est pour ainsi dire partie intégrante de la parole. Chez les Babyloniens, l'idéogramme signifiant prière *ikribou* représente la main portée à la bouche. Chez les Egyptiens l'hiéroglyphe employé pour prier

les dieux puissants par des paroles bien rythmées et convenablement chantées, on intensifie le mana qui est en eux, et on se les rend particulièrement favorables[1]. Yahvé, lui aussi, aime l'hommage des lèvres. C'est pourquoi la parole sacrée est un jour devenue le cantique de louange où le psalmiste dit en strophes harmonieuses la grandeur du Dieu d'Israël.

Nous pouvons encore distinguer dans certaines pages du Psautier les traces de ce passage de l'antique sentence cultuelle à des formes littéraires plus évoluées. Citons, par exemple, le Ps. XXIX. C'est un hymne au vieux Yahvé naturiste, le Dieu qui se manifeste au milieu de la tempête et des flammes de feu.

Rendez hommage à Yahvé fils d'Elohim,
Rendez hommage à Yahvé, célébrez sa gloire et sa puissance.
Rendez hommage à Yahvé, célébrez la gloire de son nom.
Prosternez-vous devant Yahvé en vêtements sacrés.

La voix de Yahvé au-dessus des eaux,
Le Dieu de gloire tonne.
Yahvé au-dessus des grandes eaux.
La voix de Yahvé avec force,
La voix de Yahvé avec majesté.

La voix de Yahvé brisant les cèdres,
Yahvé brise les cèdres du Liban.
Il fait bondir[2] le Liban comme un jeune taureau
Et le Sirion comme le petit du buffle.

La voix de Yahvé...[3] des flammes de feu,
La voix de Yahvé fait trembler le désert ;
Yahvé fait trembler le désert de Qadech.

représente un homme les deux mains élevées. Dhorme, *La Religion assyro-babylonienne*, pp. 247 et 248.

[1] Alors la prière n'est plus seulement une formule magique, elle est l'exaltation des vertus de la divinité et l'exposé des motifs que les adorateurs ont de la louer et de lui rendre grâces. Les hymnes babyloniens et égyptiens en l'honneur des grands dieux énumèrent longuement leurs attributs et les manifestations de leur puissance dans le ciel et sur la terre. Ces énumérations n'étaient pas précisément l'aboutissant d'une spéculation théologique, elles avaient une signification cultuelle particulière et elles rendaient l'action sacrée plus efficace. Voir le grand hymne à Sin Nannar dans M. Jastrow, *Die Religion Babyloniens und Assyriens*, I, pp. 436 à 438, Et. Combe, *Histoire du culte de Sin*, pp. 94 à 103 ; ou l'Hymne à Amon Râ du musée Boulaq. V. Grébaut, l'*Hymne à Amon Râ* et G. Maspéro, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique*, II, pp. 542, 543.

[2] Au lieu de *vayyarqîdêm* lire *vayyarqêd*.

[3] Dans le texte *khôtsêv lahabôt 'êch* coupent des flammes de feu (?).

La voix de Yahvé fait mettre bas les biches,
Elle dépouille les forêts.
Dans son palais tout crie gloire.

Yahvé trône sur le déluge,
Yahvé trône roi pour l'éternité.
Que Yahvé donne force à son peuple,
Que Yahvé bénisse son peuple dans la paix !

Yahvé tonnant au-dessus de l'océan céleste et faisant retentir sa voix sur le monde épouvanté, tandis que les Benê ha'élohim se rassemblent autour de lui pour lui rendre gloire [1], c'est là une représentation mythologique très primitive, et dont les conceptions plus abstraites et plus épurées du judaïsme post prophétique n'ont pas encore atténué la vigueur. Devant les cataclysmes de la nature, et particulièrement devant l'orage, l'homme a éprouvé une émotion religieuse profonde, un grand sentiment de terreur et d'admiration. C'est pourquoi dans la plupart des religions anciennes, comme chez les non-civilisés de nos jours, le Dieu suprême est le Dieu de l'atmosphère et de la lumière, qui apparaît armé du tonnerre et de l'éclair au milieu des nuées. L'élohim du Sinaï s'était manifesté aux enfants d'Israël sur la montagne fumante sillonnée de flammes de feu [2]. Mais Yahvé est maintenant plus que l'esprit de la montagne du Sinaï, Yahvé est le seigneur de la terre de Canaan. Son champ d'action s'est étendu, et c'est à tous les points de l'horizon, et même au delà des limites du pays, qu'il apparaît. On entend sa voix au Sirion et au Liban à l'extrême nord, et aux steppes de Qadech à l'extrême sud. Ainsi les hymnes babyloniens célèbrent Ichkourri maître de la tempête, dont le rugissement ébranle les montagnes, dont l'éclat couvre la terre comme d'un vêtement [3], et Mardouk, le régent des cieux, qui s'avance puissant, mugissant contre ses

---

[1] Conf. Job, II, 1. La représentation de Yahvé dans un palais au milieu de la cour céleste n'est pas précisément un indice de modernité. Conf. I. Rois XXII, 19. « J'ai vu Yahvé assis sur son trône et toute l'armée du ciel se tenait auprès de lui ».

[2] « Le troisième jour au matin il y eut des tonnerres, des éclairs et une nuée épaisse sur la montagne...

La montagne du Sinaï était toute fumante, parce que Yahvé y était descendu au milieu de la flamme. Et la fumée montait comme la fumée d'une fournaise, et la montagne tremblait avec violence. » Exode XIX, 16, 18. Comp. Ps. XVIII, 8 à 16. V. Gressmann, *Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie.* Die Offenbarung Yahves im Sturm, pp. 19 à 30. Die Offenbarung Yahves im Gewitter, pp. 58 à 70.

[3]) V. Gressmann Ungnad, *Altorientalische Texte zum A. T.*, pp. 83, 84.

adversaires: ouragan impitoyable, feu violent, flambeau resplendissant qui consume l'ennemi. Mardouk, vainqueur de Tiamat et de l'armée des monstres, roi des Igigi et des Anounaki[1]. Peut-être avons-nous dans le psaume biblique comme dans les chants exaltant Mardouk une allusion au grand mythe sémitique des luttes du Dieu créateur contre les puissances de la mer primitive. Et ce serait là la signification de la dernière strophe où Yahvé est représenté trônant au-dessus du déluge, roi pour l'éternité[2].

En tout cas, nous sommes ici au point de départ de la représentation catastrophique du jour de Yahvé telle que nous la retrouverons plus tard dans les visions des prophètes. Pour servir de champ au grand combat eschatologique, il faudra une nature sauvage et violente, l'atmosphère bouleversée, le conflit des éléments, la steppe et les collines vacillant au souffle impétueux de la colère divine, les forêts pliées sous la tempête, la grêle et les charbons ardents tombant du ciel, tandis que les hommes et les bêtes s'enfuient pleins d'épouvante[3].

Mais tout cela dans notre psaume est exprimé d'une manière encore primitive et selon un procédé littéraire d'une élémentaire simplicité. La langue est vigoureuse mais peu nuancée, et le rythme monotone, avec la répétition de ces deux mots qui reviennent solennellement au début du styche, *qol-Yahvé*. C'est dans ce cadre sobre et encore peu organisé que les sensations du poète viennent se juxtaposer en éclatants contrastes, tantôt grandioses, tantôt baroques; et l'impression qui s'en dégage est puissante et d'une irrésistible splendeur.

On peut comparer au Ps. XXIX d'autres hymnes naturistes de date plus récente et d'un art plus organisé: et d'abord la théophanie du Ps. XVIII (v. 8 à 16), puis l'hymne au soleil Ps. XIX (v. 1 à 7), et le cantique des créatures, Ps. CIV. Mais il convient surtout de le rapprocher du Ps. XCIII qui décrit la majesté de Yahvé, magnifique dans les cieux très hauts, tandis qu'autour de lui les vagues de la mer grondent avec fracas. Les deux hymnes sont manifestement apparentés: ils appartiennent l'un et l'autre au cycle des chants de l'avènement de Yahvé[4]. Ces chants sont

[1] V. F. Macrin, *Textes religieux assyro-babyloniens*, pp. 114 à 123.

[2] Comp. Ps. XXIX, 3 et 10 avec Ps. XVIII, 13 à 16. Sur la tradition de la mer primitive, v. Gunkel, *Schöpfung und Chaos*, 1895, pp. 91 à 111.

[3] Cfr. Gressmann, *loc. cit.* et P. Volz, *Die jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba*, 1903, pp. 173 à 188.

[4] Le groupe principal est formé par les Ps. XCIII à C auxquels on peut rattacher les Ps. XXIV, XXIX, LXVI, LXVII, CXLV, CXLIX. Mowinckel a mis en lumière l'importance des psaumes de l'avènement de Yahvé dans le 3e volume de ses *Psalmenstudien* et il a cru pouvoir y

caractérisés par les mêmes leitmotive qui reviennent tantôt comme formule inaugurale, tantôt comme refrain:

Yahvé est roi, que la terre soit dans l'allégresse [1].
Yahvé est roi — que les peuples frémissent!
Lui qui est assis sur les chérubins — que la terre vacille.....
Il est élevé au-dessus de tous les peuples.
Qu'on célèbre ton nom grand et redoutable!
Il est saint.....
Exaltez Yahvé notre élohim
Et protesternez-vous devant son marchepied [2].
Louez Yahvé, célébrez son nom,
Proclamez parmi les nations ses hauts faits [3]...
Chantez à Yahvé un cantique nouveau,
Car il a fait des prodiges.....
Acclamez Yahvé, habitants de toute la terre;
Faites éclater votre joie et retentir vos instruments,
Poussez des acclamations
Devant le roi Yahvé! [4].

D'autres fois c'est la justice de Dieu qu'on célèbre et sa fidélité vis-à-vis de son peuple. Et les chanteurs répétaient en longues litanies:

Louez Yahvé, car il est bon,
Et sa grâce est éternelle [5].

Ce sont là sans doute des fragments d'anciennes liturgies de fête qui ont été insérés dans des psaumes de date plus récente.

Il faut rattacher à ces liturgies le Ps. C, dont les dimensions particulièrement restreintes et la manière toute schématique attestent l'antiquité. Il est formé de deux strophes alternantes que le peuple et le chœur des *mechôrerîm* répétaient dans la cour du temple, pendant que les prêtres devant l'autel présidaient aux rites sacrés et offraient le sacrifice d'action de grâces [6]. On

chercher l'origine de l'eschatologie. Sans doute a-t-il excessivement élargi le cycle en y faisant entrer la plupart des chants de louange et tous les cantiques des *ma'alôt*, considérés comme des cantiques processionnels de la fête d'intronisation ... ce qui est beaucoup donner à la conjecture. *Psalmenstudien, II. Das Thronbesteigungsfest Yahwäs*, pp. 3 à 10.

[1] Ps. XCVII, 1.

[2] Ps. XCIX, 1 à 3, 5. Conf. LXVI, 1 à 4.

[3] Ps. CV, 1. Conf. CVI, 2.

[4] Ps. XCVIII, conf. CXLIX, 1.

[5] Ps. CXVIII, 1, conf. CVI, 1, CVII, 1, et les litanies du Ps. CXXXVI.

[6] C'est du moins ce que l'on peut conclure de la suscription *mizmôr letôdâ* que l'on traduit «psaume pour l'action de grâces», allusion au rituel mentionné dans Lévitique VII, 12, 15, et dans Chroniques XXIX, 30.

peut considérer que nous avons dans ces quelques styches « l'acclamation de Yahvé » sous sa forme élémentaire et sans développements lyriques.

*Le peuple.* — Acclamez Yahvé, habitants de la terre !
Servez Yahvé avec joie,
Venez devant sa face avec des cris d'allégresse.
Reconnaissez que c'est Yahvé qui est roi.
C'est lui qui nous a faits, et nous sommes à lui [1].
Nous sommes son peuple et les brebis dont il est le berger.

*Les chanteurs.* — Entrez dans ses portes avec des actions de grâce,
Dans ses parvis avec des chants de louange ;
Célébrez-le, bénissez son nom.
Car Yahvé est bon, sa grâce est éternelle,
Et sa fidélité demeure d'âge en âge.

Il ne faut pas se faire illusion sur la tendance universaliste de ces formules au point d'y voir les traces d'une théologie évoluée et un écho de la prophétie deutéro-ésaïque [2]. Sans doute, le fait que les peuples sont appelés à louer Yahvé indique que l'horizon du psalmiste a dépassé le cercle étroit des montagnes de Palestine. Yahvé n'est pas seulement considéré comme le Dieu du « pays », il est le maître et le créateur. Mais l'idée d'une création du monde par un Dieu suprême n'était sans doute pas étrangère à la religion israélite dans son stade préprophétique, pas plus qu'elle ne l'est aux non-civilisés d'Afrique et d'Australie. D'autre part, le fait que tous les pays et toutes les nations sont pris à témoin de la puissance de Yahvé et de ses grandes actions, n'est pas nécessairement un argument en faveur de l'esprit

[1] Au lieu de *velô'* lire *velô.*

[2] On a parfois appelé les Psaumes XCIII à C les cantiques deutéro-ésaïaques. On y retrouve en effet les idées caractéristiques de la prophétie du Deutéro-Esaïe, et aussi quelques-uns des traits de son style.

Cependant, à l'encontre des critiques de l'école wellhausienne, et aussi de Staerk, de Kittel et de Gunkel, Mowinckel croit devoir maintenir l'antiquité de ces psaumes, comme de presque tous les cantiques célébrant l'avènement de Yahvé. C'est le Deutéro-Esaïe qui aurait imité des morceaux lyriques plus anciens en leur donnant une signification eschatologique. *Das Thronbesteigungsfest Yahwäs*, pp. 195 à 201. L'hypothèse ne manque pas de vraisemblance. La manière littéraire du Deutéro-Esaïe, quel que soient la puissance et la splendeur des développements lyriques, n'est pas nécessairement originale et n'exclut nullement l'imitation des modèles antiques. On doit bien convenir qu'un certain nombre de psaumes de l'avènement de Yahvé portent la marque d'une rédaction plutôt récente. C'est par exemple le cas pour les Ps. XCVII, XCVIII, CXVII, CXVIII. Mais il faut distinguer entre les psaumes dans leur état actuel et les formules liturgiques plus anciennes qu'ils reproduisent.

missionnaire des psalmistes. Le point de vue reste nettement particulariste. Israël est le peuple privilégié, le troupeau de Yahvé, et c'est seulement en faveur de ce peuple que s'exercent la bonté et la fidélité divines.

* * *

A côté de l'hymne de louange destiné à exalter les élohim et à célébrer leur puissance et leurs bienfaits, il y avait la lamentation qui devait apaiser leur colère et provoquer leur pitié. Lorsqu'un fléau avait frappé le peuple, lorsque la sécheresse ou l'invasion de sauterelles dévastaient les vergers et les champs de blé, lorsque la peste enlevait jeunes et vieux dans les villages, ou bien lorsque les soldats ennemis avaient été les plus forts et faisaient irruption sur la terre d'Israël, on se disait que Yahvé était irrité contre son peuple et qu'il le châtiait à cause de ses péchés. Alors la foule misérable et douloureuse montait au sanctuaire pour implorer son Dieu. Et pendant que les prêtres accomplissaient les rites de purification et les sacrifices expiatoires qui devaient assurer l'expulsion des maux de la communauté, les fidèles, couverts du sac et de la cendre, exhalaient leur plainte, tantôt en une mélopée monotone, tantôt avec des cris de violente détresse.

Nous avons dans le Psautier un certain nombre de ces lamentations. (Ps. XLIV, LXX, IV, LXXIX, LXXX, LXXXIII, XC). Bien que ce soient presque toujours des morceaux très littéraires, où l'on sent le travail de composition, il est cependant possible d'y distinguer les éléments primitifs de la lamentation cultuelle. Les mêmes thèmes essentiels y reviennent dans un ordre à peu près constant et avec des expressions presque identiques.

Les deux premières strophes du Ps. LXXX nous offrent le type traditionnel du genre:

Berger d'Israël, écoute,
Toi qui gardes Joseph comme un troupeau !
Toi qui es assis au milieu des chérubins,
Apparais dans ta splendeur !
Devant Ephraïm, Benjamin et Manassé
Réveille ta force
Et viens à notre secours!
Elohim Tsebaot, rétablis-nous,
Fais resplendir ta face sur nous et nous serons sauvés.
Yahvé Elohim Tsebaot, jusques à quand
Seras-tu irrité contre la prière de ton peuple ?
Tu l'as nourri du pain d'angoisse [1],
Tu l'as abreuvé de larmes abondantes,

[1] Au lieu de *dim â* lire *de'âgâ*

Tu as fait de nous la risée [1] de nos voisins,
Nos ennemis se moquent de nous.
Elohim Tsebaot, rétablis-nous [2],
Fais resplendir ta face sur nous et nous serons sauvés [3].

A l'encontre des critiques qui ont daté ce psaume de l'époque des persécutions syriennes [4], nous y voyons les formules stéréotypées d'une plainte liturgique dont l'origine remonte aux temps anciens de la vie nationale. Yahvé y est invoqué, comme le Dieu qui trône au milieu des chérubins, ce qui peut être une allusion à l'arche de Silo. Ephraïm, Benjamin et Manassé y sont seuls mentionnés, ce qui paraît bien indiquer une époque où la maison de Joseph constituait la partie essentielle d'Israël [5]. D'autre part, cette idée, d'après laquelle le Dieu, en tournant sa face vers son peuple, peut le sauver et lui rendre la vie, est le fait d'une religion encore toute populaire et naïvement anthropomorphique.

Et voici des formules parallèles que nous retrouvons dans les autres psaumes de lamentation:

D'abord, la description de la détresse du peuple, avec cette constatation qu'Israël, abandonné par son élohim, est un objet de moquerie pour les peuples ennemis.

---

[1] Au lieu de *mâdôn* lire *mânôd*.

[2] Au lieu de *lâmô* lire *lânoû*.

[3] Ps. LXXX, 1 à 8. La deuxième partie du psaume développe l'allégorie traditionnelle de la vigne de Yahvé dévorée par les bêtes des champs. Conf. V, 1 à 7. Jérémie II, 21.

[4] L'hypothèse de l'origine macchabéenne du Ps. LXXX, émise pour la première fois par Théodore de Mompsueste, a été reprise par Hitzig, Olshausen, Reuss. Elle est encore défendue par Cheyne, Duhm et Bertholet, et avec des réserves, par la Bible du Centenaire.

D'une manière générale c'est à l'époque d'Antiochus Epiphane que l'on a cru pouvoir placer les principales lamentations du Psautier où il est question de la détresse d'Israël ravagé et opprimé par les payens. Même des critiques de l'école conservatrice comme Kittel considèrent comme macchabéens les Ps. XLIV, LXXIV, LXXIX, LXXXIV. Ceux qui n'admettent pas cette explication placent les mêmes psaumes à l'époque de la ruine de Jérusalem par Nebukadnetsar. Dans les deux hypothèses c'est beaucoup trop préciser les dates et moderniser les circonstances.

[5] D'après les partisans de l'origine postexilique ou macchabéenne, la mention d'Ephraïm et de Manassé (Benjamin étant considéré une glose) serait un procédé poétique et une reminiscence de l'antique, ayant pour but de désigner Israël en général, c'est-à-dire les Juifs fidèles. D'autres estiment que nous avons ici une allusion au retour des dix tribus et au rassemblement final d'Israël et de Juda, qui devaient être les actes précurseurs de l'ère messianique. V. Bible du Centenaire, *Les Psaumes*, p. 85. Autant d'hypothèses fort ingénieuses, mais qui compliquent le problème sans en donner une solution suffisante.

Tu nous exposes aux outrages de nos voisins,
A la risée et aux sarcasmes de ceux qui nous entourent.
Tu fais de nous la fable des nations,
Et les peuples hochent la tête en parlant de nous [1].

Puis la supplication, l'appel au Dieu qui efface les péchés de son peuple et qui le délivre du malheur.

Rétablis-nous, Dieu de notre salut
Et détourne [2] de nous ton ressentiment.
Seras-tu à jamais courroucé contre nous?
Persisteras-tu d'âge en âge dans ta colère?
Ne nous feras-tu pas revenir à la vie,
Afin que ton peuple se réjouisse en toi?
Yahvé, montre-nous ta grâce
Et accorde-nous ton salut [3].

Mais Yahvé reste sourd à la plainte de son peuple, et la délivrance tarde à venir. Alors, la prière devient plus anxieuse, et les appels se font plus pressants: « Jusques à quand Yahvé? Souviens-toi de nous, Yahvé! Réveille-toi, Seigneur! »

Jusques à quand, Yahvé, t'obstineras-tu dans ta colère
Et ton courroux brûlera-t-il comme du feu?... [4]

Réveille-toi, pourquoi dors-tu, Seigneur?
Réveille-toi, ne nous rejette pas à toujours.
Pourquoi caches-tu ta face?
Pourquoi oublies-tu notre misère et notre oppression?
Lève-toi, viens à notre secours.
Délivre-nous à cause de ta bonté [5].

Reviens, Yahvé, jusques à quand?
Aie pitié de tes serviteurs [6]!

Ce sont là des paroles rituelles, qui peuvent s'appliquer à des circonstances très diverses, et les allusions à des événements historiques que l'on a cru y découvrir sont plus qu'incertaines, Dans ce cadre traditionnel les poètes du Psautier ont développé incessamment leurs variations, exprimant les sentiments d'angoisse et de contrition de la communauté au milieu des catastrophes, et aussi leur indéfectible espérance au secours de Yahvé.

* * *

[1] Ps., XLIV, 14, 15. Comp. LXXIX, 4.
[2] Au lieu de *vehâphêr* lire *vehâsêr*.
[3] Ps. LXXXV, 5 à 8.
[4] Ps. LXXIX, 5.
Ps. XLIV, 24. 25. 27.
[6] Ps. XC, 13.

A côté des hymnes et des lamentations de la communauté, il y avait place dans le culte des sanctuaires pour la supplication individuelle. Bien que Yahvé fût avant tout le Dieu national, le Dieu de toutes les familles d'Israël, il ne dédaignait pas à l'occasion d'intervenir dans les cas privés et de porter secours aux plus humbles enfants de son peuple. Il était plus puissant que toutes les idoles domestiques, et tous ceux qui montaient au sanctuaire pouvaient lui adresser leur requête.

Le premier chapitre de I Samuel nous montre Anne, la femme d'Elqana, se recueillant à Silo au milieu de la fête et invoquant Yahvé en silence pour qu'il la rendît féconde. Et le prêtre Héli lui dit: « Va en paix, et que l'Elohim d'Israël exauce la prière que tu lui as adressée »[1]. Il ne paraît pas cependant que la prière individuelle ait été primitivement une méditation silencieuse. Aussi bien que l'hymne cultuel, elle était une parole, *une oraison*, que l'on répétait dans un certain rythme et avec certains gestes. Et surtout elle était liée aux manifestations de la vie collective, et accompagnée de rites, sacrifices, purifications, expiations, qui dérivaient de la société religieuse, et qui faisaient partie du culte établi.

Parmi les prières individuelles que nous trouvons dans le Psautier, un très grand nombre sont des lamentations exprimant la plainte du malheureux, du persécuté, du malade, qui viennent implorer la pité de Yahvé et lui demander la délivrance. D'après la conception populaire et les croyances généralement répandues dans l'Orient sémitique, la souffrance et le malheur avaient pour cause soit l'influence des esprits mauvais que les magiciens par leurs enchantements avaient suscités contre les hommes, soit la colère des dieux qui poursuivait les coupables et châtiait le péché. Mais dans tous les cas les prêtres savaient les moyens pour apaiser les dieux et les esprits, et pour guérir les maux des hommes.

Dans les sanctuaires babyloniens il y avait l'*achipou*, le conjurateur qui purifiait et exorcisait les malades, et offrait les rites expiatoires pour apaiser les dieux irrités[2].

Le pénitent venait en vêtements de deuil, et dans une litanie il disait sa misère et sa détresse, il répétait:

Que la fureur soit apaisée dans le cœur du Seigneur,
Le Dieu que je ne connais pas, qu'il soit apaisé...

[1] I. Sam. I, 9 à 19.

[2] Sur les causes de la maladie d'après la croyance israélite ancienne, voir l'étude très claire et très exacte et pénétrante d'Ad. Lods. *Les idées des Israélites sur la maladie, ses causes et ses remèdes.* Festschrift für Karl Marti, 1925, pp. 171 à 193.

Seigneur, mes péchés sont nombreux, grands mes méfaits...
Le péché que j'ai commis, je ne le connais pas...
Le Seigneur, dans le courroux de son cœur, il m'a regardé défavorablement,
Le dieu, dans le courroux de son cœur, il m'a frappé...
Jusques à quand, ô mon dieu... !
O Dieu ne repousse pas ton serviteur...
Mon dieu, mes péchés seraient-ils sept fois sept fois, efface mes péchés [1].

Puis le conjurateur prononçait la formule d'exorcisme; il chassait l'esprit mauvais du corps du malade:

Que le mauvais *outoukkou* et le mauvais *alou* se tiennent à l'écart!
Que l'*outoukkou* bienveillant, le *chedou* bienveillant soient présents ! [2].

Dans bien des cas cependant le mal résistait à la magie de la parole. Alors il fallait employer d'autres rites: des rites purificateurs tels que les ablutions et fumigations, des rites destructeurs comme l'envoûtement, des rites transmetteurs comme le sacrifice du porc ou de l'agneau émissaire. Il y avait même toute une pharmacopée magique pour la délivrance du péché: des mélanges de plantes et de graines qu'on faisait absorber au malade, des onguents dont on le frottait, ou bien on mettait maladies et péchés sur un objet et l'on jetait cet objet au feu avec certaines formules conjuratoires [3]. Ces diverses cérémonies purifiaient le malade de son péché et le libéraient des influences néfastes. Il « redevenait beau », il « redevenait sain et sauf », il était de nouveau « fils de son dieu » [4].

Qu'il y ait eu dans l'ancien Israël des croyances et des pratiques analogues, c'est ce qui semble ressortir des allusions plus ou moins explicites des psaumes pénitentiaux.

Considérons par exemple le Ps. VI qui nous apparaît comme une formule de prière particulièrement sobre, et encore toute primitive dans sa conception religieuse.

---

[1] Zimmern, *Babylonische Hymnen und Gebete*, I, pp. 22 à 24 et *Die Keilinschriften und das Alte Testament*, 3, pp. 611-612. M. Jastrow, *Die Religion Babyloniens und Assyriens*, II, pp. 101 à 104. Gressmann-Ungnad, *Altorientische Texte*, pp. 90, 91.

[2] Dhorme, *La religion assyro-babylonienne*, p. 46.

[3] Sur l'exorcisme chez les Babyloniens v. Fossey, *La Magie assyrienne. Introduction.* Sur les fonctions de l'achipou v. Dhorme, *La Religion assyro-babylonienne*, p. 284 à 291.

[4] V. Fossey, *La Magie assyrienne.* Introduction. Comp. les rites d'expulsion des maux et d'expiation chez les non civilisés. J. Frazer, *Le Rameau d'Or*, trad. française, 1908, t. I, pp. 233 à 393. A. Loisy, *Le Sacrifice*, pp. 308 à 318.

Yahvé, dans ta colère ne me punis pas,
Et dans ton courroux ne me châtie pas [1].
Aie pitié de moi, Yahvé, car je suis sans force ;
Guéris-moi, Yahvé, car mes os sont dans l'épouvante
Et mon âme est toute troublée.

Mais toi, ô Yahvé, jusques à quand ?
Reviens, Yahvé, sauve ma vie,
Délivre-moi à cause de ta bonté ;
Car dans la mort on ne se souvient plus de toi.
Et dans le chéol, qui célèbre tes louanges [2] ?
Je suis épuisé par mes gémissements.
Chaque nuit je baigne ma couche,
De mes larmes j'inonde mon lit.
Mon œil se consume de chagrin.
Il vieillit à cause de tous mes persécuteurs.

Loin de moi, vous tous, les *pô'alê'âvén !*
Car Yahvé a entendu mes pleurs,
Yahvé a entendu ma supplication ;
Yahvé accueille ma prière.
Qu'ils soient couverts de honte
Et pleins d'épouvante tous mes ennemis,
Qu'ils lâchent pied, soudains couverts de honte !

Le malade est venu au sanctuaire « pour voir la face de Yahvé » [3]. Il décrit d'abord le mal qui le frappe, il est brisé dans son corps et tourmenté dans son âme. Les ravages de la maladie sont dépeints avec un réalisme particulièrement expressif. Cependant nous avons ici non pas nécessairement la description d'un cas particulier, mais plutôt une phraséologie traditionnelle qui se retrouve dans beaucoup d'autres psaumes pénitentiaux [4].

Quant aux *pô'alê' âvén* qui poursuivent l'orant d'une haine sans merci, c'étaient primitivement, ainsi que l'a montré Mowinckel, les magiciens qui ont envoûté le malade [5]. Ils accomplissent contre lui des rites destructeurs, lui perçant les mains et les

---

[1] Conf. Ps. XXXVIII, 3.
[2] Comp. Ps. XXX, 10 et Esaïe XXXVIII, 18, 19.
[3] Ps. V, 8, LXIII, 2 à 4.
[4] Conf. Ps. XXII, 13 à 15, XXXI, 10. 10, XXXVIII, 4 à 6.
[5] V. Mowinckel, Psalmenstudien I, *'Awän und die individuellen Klagepsalmen*, p.

En nous ralliant à l'interprétation ingénieuse et pénétrante que Mowinckel a donnée des mots 'âvén et pô'alê 'âvén, nous croyons devoir maintenir quelques-unes des réserves que nous avions faites dès l'apparition du premier volume des Psalmenstudien, *Revue d'Hist. et de Phil. religieuses*, 1922, pp. 284 à 286. Il nous paraît que l'auteur, dominé par les conceptions trop systématiques de l'école sociologique, a quelque peu négligé les aspects individuels et éthiques de la religion d'Israël. Pour ce qui est

pieds [1], tendant des pièges à son âme, ou prononçant sur lui les paroles de malédiction [2]. Mais Yahvé est plus fort que tous les maléfices des magiciens, et il déjoue leurs enchantements. C'est pourquoi le fidèle l'appelle à son secours; il peut le délivrer, le sauver.

C'est vers toi, Yahvé Adonay, que je tourne les yeux,
Auprès de toi je cherche un refuge, ne laisse pas s'écouler ma vie.
Protège-moi contre les pièges qu'ils me tendent
Et contre les lacets des *pô'alê'âvén*,
Que les méchants tombent dans leurs propres filets,
Qu'ils soient comme la balle emportée par le vent! [3].

Le dernier distique est une parole de malédiction. On pouvait combattre l'adversaire sur son propre terrain par la magie de la parole. La malédiction, lorsqu'elle était prononcée au nom de Yahvé, avait une portée décisive, et elle mettait tout l'art du devin en désarroi. De là les nombreuses formules de malédiction contre les rechâ'îm que nous trouvons dans les psaumes [4],

Que leur table devant eux devienne un filet
Et leur repas de sacrifice [5] un piège.
Que leurs yeux s'obscurcissent et qu'ils ne voient plus,
Et fais que leurs reins soient agités d'un tremblement.
Déverse sur eux ta colère.
Et que le feu de ton courroux les accable!
Que leurs douars soient dévastés,
Et que dans leurs tentes il ne reste plus d'habitants [6]!...

Et dans un autre psaume:

Qu'ils soient honteux et confus,
Ceux qui en veulent à mon âme!

---

des lamentations pénitentielles, le passage de la magie à l'expérience religieuse éthique, tout en étant explicitement reconnu (p. 117, 118), n'a pas été mis en lumière avec toutes ses conséquences. D'autre part, la réaction contre l'interprétation historico-sociale ne laisse pas d'être par moments excessive. Mowinckel estime qu'il n'y a pas de place dans l'histoire d'Israël avant les persécutions d'Antiochus Epiphane pour la grande oppression des anavim telle qu'on croit la retrouver dans le Psautier. Cependant, dans les protestations des prophètes depuis Amos jusqu'au Trito-Esaïe, et Malachie, n'est-il pas question du conflit des piétistes et des mondains? Et ce conflit appartient bien au monde de l'histoire et de la vie politique, et non au monde des pouvoirs mystiques et de la magie.

[1] Ps. XXII, 17.
[2] Ps. XXXVIII, 13; LVII, 7; CXL, 6; CXLI, 10; LIX, 8.
[3] Ps. CXLI, 8 à 10. Conf. Ps. XXII, 20 à 22; LIX, 2 à 5.
[4] Ps. V, 10, 11; XII, 4, 5; XXX, 21; CXL, 4; CXL, 10 à 12.
[5] Au lieu de *velichelômîm* lire *vechalmêhém*.
[6] Ps. LXIX, 23 à 26.

Qu'ils lâchent pied en rougissant,
Ceux qui complotent mon malheur !
Et que l'ange de Yahvé les pourchasse [1] !
Que leur sentier soit ténébreux et glissant,
Et que l'ange de Yahvé les terrasse !
Car sans raison ils ont tendu leur filet contre moi [2].
Ils ont creusé une fosse pour mon âme [3].

Les allusions à des rites de conjuration accomplis sous la direction du prêtre sont plutôt rares dans les psaumes de pénitence. Sans doute est-ce parce que les psalmistes estimaient que l'hommage des lèvres, a plus d'efficacité pour le pardon des péchés que tous les autres gestes sacrés. Nous trouvons cependant au psaume XXVI et au psaume LI la mention de purifications:

Je lave mes mains dans l'innocence
Et je fais le tour de mon autel, Yahvé [4].
Purifie-moi de mon péché avec l'hysope, afin que je sois pur ;
Lavez-moi et je serai plus blanc que la neige [5].

Après la purification avait probablement lieu le sacrifice expiatoire, selon le rituel que décrira plus tard la tora lévitique (Lévit. IV, 22 à V, 13). Pendant le cérémoniel le prêtre prononçait certaines paroles liturgiques, bénédiction ou oracle. Par exemple, il disait en s'adressant à l'orant:

Mets ton espérance en Yahvé
Fortifie-toi et que ton cœur s'affermisse
Mets ton espérance en Yahvé [6] !

---

[1] Au lieu de *dôkhé* lire *dôkhâm* et intervertir 5 b et 6 b.

[2] Avec la version syriaque intervertir *chakhat* et *richtâm*.

[3] Ps XXXV, 4 à 7. Conf. Ps. XL, 15 à 17 ; LVIII, 7 à 10 ; LXX, 3, 4 ; LXXI, 13; XXXIII, 14 à 19; CXL, 10, 11.

On peut trouver des formules de malédiction analogues chez les anciens Arabes. Ainsi Khoubaïb ben 'Adi mourant maudit ses adversaires en ces termes :

O Dieu, compte-les selon leur nombre,
Et tue chacun d'eux,
Et n'en laisse subsister aucun !

G. Hölscher, *Die Propheten*, 1914, p. 94. Comp. aussi cette formule de conjuration de Va-pokomo citée par Mgr. Leroy, *La Religion des primitifs*, p. 302.

Celui qui ensorcelle notre village, qu'il meure !
Celui qui profère contre nous un sort mauvais, qu'il meure !
Celui qui dit : ce village est riche, ces hommes sont nombreux,
Celui qui parle ainsi est un jaloux, qu'il meure !

[4] Ps. XXVI, 6.

[5] Ps. LI.

[6] Ps. XXVII, 13, 14. Conf. XXXI, 25 ; XXXII, 8.

Ou bien, il annonçait la réponse divine:

> A cause de l'oppression des affligés,
> A cause du soupir des pauvres,
> Maintenant je me lève, dit Yahvé,
> Et j'apporte le salut à qui soupire après lui [1].

Au moment et dans les milieux où les psaumes ont été rédigés sous leur forme actuelle, il paraît bien que la conception primitive du « maléfice » et de l'incantation magique était à peu près oubliée. En tout cas elle n'avait plus de place dans le yahvisme officiel. Bonheur et malheur viennent de Yahvé; c'est Yahvé qui envoie la maladie pour punir les péchés des hommes. Et pour apaiser la colère divine l'homme doit se repentir de ses fautes, car la pénitence délivre du péché, et Yahvé pardonne à qui se repent. Quant aux *rechâ'im*, aux *po'alê 'âvén* qui oppriment les fidèles, ils ne disparaîtront pas pour cela, ils changeront de nature. Les méchants, les ouvriers d'iniquité, deviendront les puissants, les membres du parti mondain, les impies et les moqueurs, qui font peser leur joug sur les faibles du pays et refusent à l'innocent la justice qui lui est due. Et l'anav, l'ébion, le tsadiq, porte douloureusement son fardeau, il souffre environné de la haine du monde, il est foulé aux pieds par ses adversaires; mais il se console dans sa détresse en disant que son Dieu est avec lui et qu'il ne l'abandonnera pas au jour du malheur. Yahvé triomphera du méchant, il rendra justice à ceux qui luttent pour sa cause.

Ainsi le conflit passe du domaine de la magie dans le domaine de l'éthique, et de la vie sociale: Pour ou contre Yahvé et ses anavim [2]!

Cependant, même alors, on continue à répéter les formules traditionnelles, quitte à leur donner un sens qui leur était primitivement étranger. Et dans un certain nombre de psaumes, l'ancien et le nouveau sont juxtaposés sans lien précis. C'est ainsi que dans Ps. XXII, XXXI, XXXII, XXXVIII, LI, LXIX, qui sont parmi les lamentations pénitentielles les plus classiques, nous apercevons à côté de la description habituelle de la maladie et de la guérison des tendances vers des conceptions plus spiritualisées. Tantôt l'orant se considère comme un pécheur, un réprouvé en proie à la colère divine, tantôt il est le juste souffrant en proie à la haine des hommes iniques qui le persécutent à

[1] Ps. XII, 6. Conf. XCI, 14 à 16.

[2] Voir dans *« Les Pauvres d'Israël »*, le conflit du pauvre et du méchant, l'exaltation de la pauvreté, l'appel à Dieu, pp. 97 à 103, 115 à 122.

cause de la justice même. Quant aux psaumes I, IX, XXXIV, XXXVII, XLIX, LII, LIII, LXXII, XCIV, CXXIII, CXXIV, CXXV, il y est bien question des méchants et des impies qui s'opposent aux fidèles, mais on y chercherait en vain une survivance des anciennes superstitions sur les pratiques et les pouvoirs magiques des *rechâ'îm*.

* * *

On montait aussi au sanctuaire pour interroger l'oracle. La mantique n'était pas seulement exercée par les devins isolés, rhabdomanciens et nécromanciens, elle avait sa place dans la religion yahviste. Le *kôhên*, semblable au *barou* des sanctuaires babyloniens, et au *kahin* des tribus arabes, avait pour mission de consulter le dieu.

Les prêtres interrogeaient Yahvé par certains procédés et au moyen d'instruments spéciaux tels que les ourim et les toummim. Les réponses que l'on obtenait ainsi consistaient en de brèves formules. Yahvé répondait oui ou non. Avant de poursuivre Amalek, David consulte Yahvé : « Poursuivrai-je cette bande? L'atteindrai-je? » Et Yahvé répond: « Poursuis, tu l'atteindras, et tu délivreras »[1]. D'autres fois on consulte Yahvé en tirant au sort. Après la bataille de Mikmach, Saül jette le sort entre lui et le peuple, puis entre lui et Jonathan[2].

Vers le commencement de l'époque davidique, la consultation de Yahvé par le prêtre et au moyen des ourim et toummim perd en importance et tend à disparaître, l'oracle devient vision et parole extatique. Yahvé se révèle par l'intermédiaire des hommes inspirés, les nebiim[3].

Désormais l'homme qui consulte Yahvé est en état d'enthousiasme sacré. La main de Yahvé est sur lui, l'esprit l'a saisi, et, dans son exaltation, une connaissance divine lui est révélée. C'est un extatique et un visionnaire, il voit ce que l'œil humain ne voit pas, il entend ce que l'oreille humaine ne peut entendre, et il annonce la parole que Yahvé a mise dans sa bouche.

---

[1] I. Samuel XXX, 8, 9.

[2] I. Samuel XIV, 40 à 43.

[3] La distinction entre *rô'é* et *nâbî* correspond à cette évolution de l'oracle israélite. Le *rô'é*, *voyant*, n'est pas précisément le visionnaire, mais celui qui a la science des choses cachées, qui interprète les signes et les présages, et qui donne des directions dans les cas difficiles (tout comme le kahin et le barou). Son inspiration n'est pas extatique et orgiastique comme celle des prophètes et son langage est généralement intelligible. V. Hölscher, *Die Propheten*, pp. 125 à 129 et *Geschichte der israelitischen und jüdischen Religion*, 1922, pp. 82 à 85.

Que les prophètes, comme les voyants, aient été de bonne heure en relations avec le clergé des sanctuaires, et que leur mantique en ait reçu une consécration officielle, c'est ce qui paraît se dégager des anciens documents. Samuel le voyant a grandi au sanctuaire de Silo[1]. Les ghildes de nebiim qui parcouraient les campagnes d'Israël au temps des Omrides, ont leur centre aux bâmôt de Rama, de Béthel et de Guilgal[2].

Nous pouvons nous rendre compte de la place que la prophétie a eu dans le culte des sanctuaires d'après certains morceaux du Psautier, où nous trouvons d'anciens oracles devenus paroles liturgiques. Par exemple au Ps. LX:

O Yahvé, tu nous as rejetés et dispersés,
Tu t'es irrité, tu nous as mis en déroute,
Tu as ébranlé le pays, tu y as ouvert des crevasses :
Guéris ses ruines, car il chancelle.
Tu as fait voir à ton peuple de durs malheurs,
Tu nous as fait boire un vin de vertige,
Tu as donné à ceux qui te craignent un signal
Pour fuir devant l'arc.
Afin que tes bien aimés soient délivrés,
Donne-nous le secours de ta droite et exauce-nous.

— Yahvé a parlé dans son sanctuaire :
Je suis vainqueur[3], j'ai Sichem en partage,
J'étends le cordeau sur la vallée de Soukkôt.
A moi est Galaad, à moi Manassé ;
Ephraïm est l'armure de ma tête,
Juda mon sceptre.
Moab est le bassin où je me lave,
Sur Edom je jette ma sandale ;
Contre la Philistie je pousse mon cri[4] !

— Qui me conduira vers la ville forte,
Qui me mènera jusqu'en Edom ?
N'est-ce pas toi, ô Elohim, qui nous a rejetés,
Et qui ne sors plus avec nos armées ?
Donne-nous ton secours contre l'ennemi !
— Vanité que l'aide de l'homme —
Avec Yahvé nous accomplirons des gestes héroïques,
Il écrasera nos ennemis.

Nous avons ici un vieil oracle des guerres de Yahvé, qui nous est parvenu dans le cadre d'une liturgie de lamentation.

[1] Samuel III, 1 à 4 et 19 à 21.
[2] I. Samuel X, 5 à 13 et XIX, 18 à 24. II. Rois II, 1. 3, IV, 38.
[3] Mot à mot, je tressaille d'allégresse.
[4] Au lieu de *'âlay peléchét hitrô'â'î* lire selon la leçon du Ps. CVIII, 10, *'alê peléchét 'étrô'â'*.

On a eu vain essayé d'y découvrir des allusions historiques précises. Les scribes qui ont rédigé les suscriptions du Psautier ont attribué le psaume à David « lorsqu'il fit la guerre aux Araméens de Tsoba et que Joab battît les Edomites dans la vallée du Sel ». Des exégètes modernes, avec une non moins grande ingéniosité, ont pensé que la lamentation décrivait la grande détresse des Juifs au jour des persécutions syriennes, et que l'oracle annonçait les conquêtes des Hasmonéens, en particulier celles de Jean Hyrkan[1]. En réalité, rien ne nous oblige à descendre jusqu'à une date aussi récente. Les conceptions religieuses du psaume sont d'un anthropomorphisme naïf et brutal. Yahvé y apparaît comme le Dieu national, qui sort avec les armées d'Israël pour combattre et qui pousse le cri de guerre à la tête des vaillants. Et ceci évidemment n'a rien à voir avec la théologie fortement épurée et spiritualisée du judaïsme des premiers siècles. D'autre part, il paraît bien que l'oracle est plus ancien que le psaume lui-même; la manière en est particulièrement primitive, et le fait que nous le retrouvons avec une introduction différente, un chant de louange au lieu d'une lamentation, au Ps. CVIII, semble indiquer qu'il pouvait servir à des usages cultuels divers.

Que la parole du nabi ait dès l'abord fait partie des rites préparatoires à la guerre, c'est ce qui est attesté par de nombreux témoignages: Avant de partir pour le combat on cherchait à obtenir une promesse et une bénédiction de la part de Yahvé. Quand Akhab et Yehochafat voulurent monter contre Ramoth en Galaad, ils commencèrent par consulter Yahvé; et les deux princes vêtus de leurs vêtements royaux s'assirent chacun sur son trône à l'entrée de la porte de Samarie, et les prophètes prophétisaient

---

[1] Cette hypothèse a été défendue en dernier lieu par Cheyne, Duhm, Stärk et la Bible du centenaire. Kautzsch et Kittel l'acceptent avec des réserves. On fait remarquer que Juda Macchabée guerroya dans l'au-delà du Jourdain, que la Philistie fut conquise par Jonathan. Jean Hyrkan conquit Sichem et la Samarie; il soumit aussi l'Idumée. Cependant les allusions sont beaucoup moins évidentes que ne l'ont pensé les commentateurs susnommés. En tout cas au v. 8 Sichem, la vallée de Soukkôt, Ephraïm et Manassé ne sont pas précisément considérés comme des terres à conquérir, mais comme l'héritage de Yahvé qu'il s'est acquis dès les temps antiques et comme son armure et sa parure, tandis que Moab, Edom, la Philistie sont nations méprisables, et terres maudites. Quant à la grande détresse d'Israël abandonné par son élohim, c'est là une formule classique de lamentation; il faut renoncer à dire à quel moment elle a été prononcée pour la première fois. Nous savons seulement que, depuis le temps des Juges jusqu'à la fin de l'époque royale, les désastres et les invasions n'ont pas manqué pour Israël et pour Juda.

V. sur ce psaume l'étude de Mowinckel, *Psalmenstudien* III, p. 65 à 71.

devant eux[1]. De même, lorsque Yehoram et Yehochafat marchèrent contre Moab, à travers le désert d'Edom, ils emmenèrent Elisée avec eux, et le prophète annonçait la parole de Yahvé dans les diverses circonstances de la campagne[2]. Mais le plus souvent la consultation préliminaire se faisait dans le cadre d'une fête cultuelle. Le peuple montait à la maison d'Elohim et disait la lamentation. Puis le prophète annonçait la réponse divine:

Ta main (ô roi) atteindra tous tes ennemis,
Ta droite atteindra ceux qui te haïssent;
Tu les rendras semblables à une fournaise ardente,
Au temps où tu apparaîtras.
Yahvé dans sa colère les anéantira,
Et un feu les dévorera.
Tu feras disparaître leur postérité de la terre,
Et leur race du milieu des fils des hommes.
S'ils complotent le mal contre toi,
S'ils forment des desseins néfastes,
Ils seront frappés d'impuissance.
Tu les obligeras à s'enfuir;
Tu tendras ton arc et tu les frapperas à la tête[3].

---

[1] I Rois XXII, 6, 10 à 12.

[2] II Rois III, 11 à 19.

[3] Ps. XXI, 9 à 13. Comp. les oracles de Bel et d'Assour à Asarhaddon, roi de Ninive.

Les Gimirréens à sa main j'ai livrés,
Le feu au pays d'Ellipi je mettrai,
Les quatre confins Assour lui donnerai.
Au-dessus de ma maison il m'illustrera.
Ma maison grandira.
De roi égal à lui il n'y a pas.
Comme le lever du soleil il brille.

Voilà l'oracle que devant Bel « de la féconditié », devant les dieux on a placé.

Voici que les gens de Sarsara
Fondent sur toi, font irruption contre toi.
Ils t'attaquent. Toi ta bouche
tu as ouvert en criant: Pitié Assour!
Moi j'ai entendu ta voix,
du haut de la grande porte des cieux
je me montre aussitôt.
Je veux les brûler, par le feu je les consumerai.
Toi, tu te tiendras debout au milieu d'eux.
De ta présence je les ôterai,
Les montagnes je leur ferai gravir.
Des pierres de malheur sur eux je ferai pleuvoir.
Tes ennemis je les terrasserai,
De leur sang je remplirai le fleuve...
Qu'on regarde et qu'on me loue,
Car Assour le seigneur des dieux, c'est moi.

F. Martin, *Textes religieux assyro-babyloniens*, p. 87 à 97.

L'oracle était sans doute accompagné d'actes symboliques qui devaient déterminer la ruine de l'ennemi. Dans la consultation décrite au chap. XXII de I. Rois, Sédécias, fils de Kenaana, s'étant fait des cornes de fer, disait à Akhab: « Avec ces cornes tu frapperas Aram jusqu'à ce qu'il soit anéanti »[1]. D'autres fois on lançait des flèches dans la direction du territoire de la nation qu'on voulait combattre: Le vieil Elisée mourant ordonne à Yoach de bander l'arc; et posant ses mains sur les mains du roi, il lui ordonne de tirer du côté de l'Orient, puis il dit:

> C'est une flèche de victoire de la part de Yahvé,
> Une flèche de victoire contre Aram.
> Tu battras les Araméens et tu les extermineras[2].

En même temps on prononçait la formule de malédiction conformément à l'antique coutume[3].

Nous trouvons encore quelques-unes de ces formules dans le Psautier: Ps. LXXXIII, 10 à 18; CXXIX, 4 à 8; CXXXVII 8, 9. De l'oracle et de la malédiction avant la bataille procède tout un genre littéraire auquel les prophètes de la grande époque vont donner son développement, les paroles de Yahvé contre les peuples.

A côté des psaumes qui contiennent des oracles de guerre il faut placer les psaumes royaux. Ces psaumes sont eux aussi des oracles ou des bénédictions adressés au prince, soit à l'occasion de son départ pour le combat (Ps. XX, XXI, II), soit dans d'autres circonstances solennelles de son règne, par exemple pour une fête de victoire ou bien pour la fête de son couronnement (Ps. XVIII, 32 à 50; LXII, CX).

Quelque effort que les critiques aient tenté pour moderniser la date de ces morceaux, les considérant soit comme des documents de l'eschatologie postexilique, soit comme des poèmes de circonstance composés à la cour des princes macchabéens, ou même en l'honneur de rois étrangers, il nous paraît qu'on ne peut vraiment les expliquer sans les placer dans les circonstances de la royauté préexilique et à la grande époque de la vie nationale.

Citons l'un des poèmes les plus caractéristiques du genre, le Ps. II:

> Pourquoi cette agitation parmi les peuples,
> Et pourquoi les nations préparent-elles de vains complots?

[1] I Rois XXII, 11, 12.
[2] II Rois XIII, 14 à 19.
[3] Nombres XXI, 29. XXII, 6. Esaïe XV, 1.

Les rois de la terre se sont concertés[1]
Et les princes se sont ligués
Contre Yahvé et contre son oint.
— « Brisons leurs liens
Et jetons loin de nous leurs chaînes » !

Celui qui siège dans les cieux s'en rit,
Adonay se moque d'eux.
Il les apostrophera dans sa colère,
Et dans son courroux il les remplira d'épouvante :
Et moi j'ai été établi comme son roi[2]
Sur Sion sa montagne sainte ! »[3]

Je veux proclamer le décret de Yahvé.
Il m'a dit : Tu es mon fils :
C'est moi qui aujourd'hui t'ai engendré !
Demande-le et je te donnerai
Les nations pour héritage,
Les extrémités de la terre pour possession.
Tu les briseras avec un sceptre de fer,
Tu les mettras en pièces comme un vase de potier.

Et maintenant, vous rois, devenez prudents,
Tenez-vous pour avertis, vous juges de la terre.
Soumettez-vous à Yahvé avec crainte
Et acclamez-le avec tremblement[4].
Baisez .....[5] de peur qu'il ne s'irrite et que vous n'alliez à votre [ruine ;
Car sa colère s'enflamme en un instant.
Heureux ceux qui se confient en lui !

Nous avons ici un document original du lyrisme prophétique; le style en est précis et vigoureux et le développement dramatique d'un mouvement sobre et de forte allure. C'est le roi lui-même qui parle, il est prophète et chantre inspiré. De graves périls le menacent. Les peuples tributaires commencent à secouer le joug, et les voisins palestiniens se préparent à attaquer Jérusalem. Mais pourquoi le roi craindrait-il les vains projets de ses ennemis ? Il met sa confiance en Yahvé qui l'a élu, qui l'a établi pour paître son peuple; et il s'affermit dans le sentiment de son droit divin.

Quant à l'interprétation messianique du psaume, défendue tout récemment encore par Duhm, Staerk et la Bible du Centenaire, elle ne peut être admise. Le roi ne peut être appelé Dieu, ni fils de Dieu dans le sens propre du mot. Il est fils de Dieu par adoption, comme tout Israélite, mais il l'est d'une manière spéciale, parce qu'il est le représentant de Yahvé auprès de son peuple. Il est son fils, comme le peuple est le fils de Yahvé, mais il l'est d'une manière spéciale, parce qu'il est le représentant de son peuple auprès de Yahvé. Il est son fils, comme le peuple est le fils de Yahvé, mais il l'est d'une manière spéciale, parce qu'il est le représentant de son peuple auprès de Yahvé.

[1] Au lieu de *yiyatstseboû* lire *yitya'âsoû*.
[2] Au lieu de *nâsakti malki* lire avec les Septante *nissakti malkô*.
[3] Au lieu de *qodchi* lire *qodchô*.
[4] Mot à mot réjouissez-vous..... Il s'agit des cris de joie dont on devait saluer le vainqueur.
[5] Dans le texte *nachcheqoû bar* baisez le pur, ou baisez le fils (?).

naire, elle ne s'impose nullement. D'après ce que nous savons sur la conception religieuse de la royauté dans les monarchies orientales et en Israël, l'explication historique et antéexilique est tout à fait vraisemblable, et le décret divin offre de nombreux parallèles dans la littérature de chancellerie à Babylone et à Ninive. Si l'on peut encore parler de messianisme, c'est dans un sens très réaliste et dont toute mythologie apocalytique est exclue. Le roi qui a été établi sur la montagne de Sion et qui s'est assis sur le trône de David, a un caractère sacré; l'onction lui a conféré une force mystique. Il est comme l'un des Benê ha'élohim; il est le Fils de Dieu par excellence. Aussi bien que le grand roi d'Assour, il a reçu sa dignité du Dieu suprême. Yahvé a prononcé sur lui la formule d'adoption, il l'a « engendré », et il a proclamé sa domination sur les peuples et sur les pays.

L'idéal israélite, tel qu'il s'affirme dans ces formules hyperboliques, apparaît comme un idéal exclusivement héroïque. Cependant, les rites et les oracles de guerre ne sont qu'un aspect de l'activité prophétique. La parole de Yahvé, parole de destruction pour l'adversaire, est bénédiction pour les fidèles qui invoquent le nom de leur Dieu. Elle annonce délivrance au malheureux et guérison au souffrant (Ps. XII, 6; XCI, 14 à 16); elle annonce au peuple la paix et le salut, la fertilité de la terre et la prospérité, la restauration d'Israël au jour suprême (Ps. LXXXV, 9 à 14). Elle peut devenir aussi un enseignement, une *tôrâ*. A côté de la *tôrâ* des prêtres, de la coutume ancestrale et des rites établis, il y avait aussi l'enseignement des prophètes. Et cet enseignement s'exprimait, non dans des codes de lois et des préceptes immuables, mais dans la parole vivante des hommes inspirés. Nous avons dans certains psaumes quelques vestiges de ces *tôrôt* que les nebiim annonçaient à la foule assemblée devant le sanctuaire (voir Ps. L; LXXXI, 7 à 16; LXXXII; XCV, 6 à 11). Le Ps. L est l'oracle d'enseignement le plus complet et le plus caractéristique du genre. Il est, d'ailleurs, de date plutôt récente, et l'on y aperçoit déjà l'idéal du yahvisme éthique.

* * *

Au moment où nous sommes parvenus, la poésie lyrique d'Israël n'a pas encore définitivement dépassé le stade collectiviste. Même lorsqu'elle nous apparaît comme une œuvre relativement originale, et que la personnalité de l'artiste inspiré commence à s'y affirmer, elle n'en a pas moins pour but l'expression des sentiments communs au groupe, qu'il s'agisse des

anciens chants patriotiques ou des hymnes et lamentations que l'on répétait dans le culte, c'est tout un peuple qui parle par la voix du poète, tout un peuple qui dit sa joie et son orgueil, ou qui crie sa plainte vers Dieu. Quant aux prières et aux oracles qui devaient être prononcés par un individu, ou pour un individu, psaumes pénitentiaux, oracles royaux, c'étaient presque toujours des formules qui pouvaient s'appliquer à un grand nombre de cas analogues. En réalité, les variations individuelles étaient encore réduites au minimum, chaque genre développait, parfois dans des termes identiques, les mêmes motifs traditionnels, ou plutôt les variations où pouvait se manifester la fantaisie créatrice du poète tendaient à se grouper autour d'un certain nombre de thèmes que l'on reproduisait avec une relative fixité. La liberté et la subjectivité qui caractérisent aujourd'hui la création artistique étaient contenues dans des limites très étroites. Et comment aurait-il pu en être autrement dans une civilisation où la poésie, la musique et la danse étaient étroitement associées à l'institution cultuelle et sociale. Après avoir été une fonction du clan, elles étaient devenues une fonction de l'Etat et de la communauté religieuse. Elles devaient donc être régies et sauvegardées par des règles très étroites, elles participaient de la stabilité du rite et de l'inviolabilité de la chose sacrée.

Cependant, à partir du huitième siècle, avec les catastrophes politiques et sociales qui ont bouleversé l'Orient au moment de la conquête assyrienne, nous assistons à une transformation de l'ancien idéal humain. Le passé vénérable est ébranlé jusque dans ses assises, les forces traditionnelles et conservatrices des peuples perdent en influence. D'une part les guerres, les révolutions, les déportations ont multiplié le nombre des sans maison et des sans patrie; d'autre part, l'organisation intérieure de la michpakha se relâche, sans que l'organisation royale parvienne à la remplacer efficacement. Dès lors, l'individu tend à s'affranchir des liens et des limitations que lui imposait le groupe; l'antique solidarité est brisée. La dure loi de responsabilité collective a perdu sa force: Les enfants ne sont plus frappés à cause de leurs pères et chacun ne porte que la peine de son péché [1].

La religion elle aussi traverse une crise. La foi naïve en l'efficacité des rites ancestraux commence à décliner, les âmes cherchent par delà les institutions du culte officiel de nou-

[1] II Rois XIV, 6. Jérémie XXXI, 29, 30.

velles sources de vie. Les prophètes réformateurs opposent au yahvisme formaliste et baalisé des anciens sanctuaires la religion de la justice sociale et de la bonté.

> Homme, on t'a dit de faire ce qui est bien.
> Ce que Yahvé demande de toi,
> C'est de pratiquer la justice,
> D'aimer la miséricorde
> Et de marcher humblement devant ton Dieu [1].

La religion s'est spiritualisée, elle s'est intériorisée. Le commandement divin est au fond de chaque cœur d'homme, et, s'il ne réalise cet ordre intérieur, l'adorateur ne saurait s'approcher de Yahvé.

> Le Seigneur dit :
> Ce peuple s'approche de moi avec les paroles de sa bouche,
> Il m'honore avec ses lèvres,
> Mais son cœur est éloigné de moi
> Et son culte n'est qu'un précepte humain,
> Une parole qu'on récite..... [2]

> Je mettrai ma loi en eux,
> Je l'inscrirai dans leur cœur ;
> Et je serai leur Dieu,
> Et ils seront mon peuple [3].

En même temps apparaît la vraie prière. L'homme ne cherche plus à contraindre la divinité par la répétition des gestes et des formules sacrées, mais il s'adresse à Yahvé avec confiance comme à une volonté bonne, il lui dit ses besoins, ses inquiétudes, ses aspirations, et sa prière devient une méditation de l'âme, un entretien avec Dieu.

La transformation de l'inspiration prophétique, qui à son stade supérieur chez les prophètes écrivains tend à se dégager de l'automatisme psychologique et de l'enthousiasme extatique des anciens nebiim, devait aboutir, elle aussi, à une conception individualiste de la religion. Celui qui a reçu le maakh de Yahvé n'est plus un être passif, dominé par une influence étrangère : dans le sentiment qu'il est en contact immédiat avec la divinité, qu'un dieu parle en lui, sa pensée se réalise et sa personnalité s'affermit. Et l'inspiration est devenue à ce point consciente qu'il arrive au prophète d'interrompre à certains moments l'acte et la parole que Yahvé lui a ordonné d'accomplir, pour donner cours

---

[1] Michée VI, 8.
[2] Esaïe XXIX, 13.
[3] Jérémie XXXI, 33.

au sentiment intérieur qui déborde de son âme. Alors l'oracle fait place à l'interrogation anxieuse ou à l'intercession, parfois aussi à la plainte ou la protestation:

Seigneur, pardonne ! [1]
Seigneur, arrête ! [2]
Jusques à quand, Seigneur ? [3]

C'est dans les crises d'âme de Jérémie que la piété nouvelle devait trouver sa pleine expression. Jérémie, le prophète du finis Hierosolymae... seul contre tous, persécuté par les chefs et maudit de la foule, il annonce avec une obstination invincible son message de destruction. Avec lui le divorce entre le yahvisme des prophètes et l'idéal national est consommé: Il faut que la justice de Yahvé s'accomplisse et que la nation pécheresse disparaisse du nombre des peuples.

Cependant il reste une espérance et une consolation pour le fidèle qui se confie en son Dieu. Il ne sera pas abandonné sans recours au milieu des crises de l'histoire. Yahvé est l'ami de l'âme humaine et il est près de chacun des siens.

Et toi Yahvé tu me connais, tu me vois,
Tu m'as sondé, et tu sais que mon cœur est avec toi [4].

Mais quelque profonde que pût être la foi du prophète, elle ne pouvait dès l'abord résoudre toutes les énigmes et surmonter toutes les contradictions. Si Yahvé sonde les cœurs et les reins, s'il vient au secours de celui qui lutte pour sa cause, et s'il donne à chacun selon ses œuvres, pourquoi le martyre de son juste serviteur? Par moments Jérémie connaît les affres du doute; et alors il proteste contre la dure mission qui lui a été imposée.

Pourquoi ma souffrance est-elle continuelle,
Et ma plaie douloureuse ne peut-elle pas guérir ?
Serais-tu pour moi comme une source trompeuse,
Comme une eau dont on n'est pas sûr ? [5]

Cependant à la fin s'affirme dans le cœur du prophète la certitude victorieuse: Il faut que l'œuvre de Yahvé s'accomplisse! Et il trouve dans le sentiment qu'il est en communion avec la volonté divine la force et l'harmonie de l'âme.

[1] Amos VII, 2.
[2] Amos VII, 5.
[3] Esaïe VI, 11.
[4] Jérémie XII, 3.
[5] Jérémie XV, 18.

Si tu te tournes vers moi, je me tournerai vers toi,
Je te ferai tenir debout devant moi,
Et je t'établirai devant ce peuple
Comme une puissante muraille d'airain.
S'ils luttent contre toi, ils ne pourront te vaincre,
Car, je serai avec toi pour t'assister
Et te délivrer, dit Yahvé [1].

C'est ainsi que la prophétie tend à se transformer en lyrisme. Les plaintes de Jérémie sont des psaumes, et parmi les plus beaux de tous les psaumes.

Dans une page très pénétrante de son *Israelitische und jüdische Geschichte,* Wellhausen a pu écrire: « Les psaumes n'auraient pas été composés sans Jérémie. Sa langue est devenue la langue de la piété, et les destinées de sa vie ont fourni des images à la poésie religieuse » [2]. Quelque réserve qu'il y ait à faire sur la théorie du maître historien relativement à l'origine du Psautier, il reste vrai que Jérémie a donné à la poésie lyrique personnelle sa forme définitive.

Et c'est un genre nouveau qui dans les temps qui vont suivre trouvera sa pleine expression. Lorsque le royaume judaïte aura disparu, les groupes de la diaspora maintiendront la tradition religieuse et littéraire de leur peuple, et le génie lyrique d'Israël s'épanouira dans des œuvres puissantes et variées: Tels le cantique des exilés Ps. CXXXVII et le cantique du retour Ps. CXXVI, les chants de l'Ebed Yahvé, les complaintes sur la ruine de Jérusalem, la lamentation de Job.

Après la restauration de la cité sainte, au milieu des misères et des déceptions de la communauté juive, les piétistes exprimeront leur plainte et leur espérance dans les psaumes des *'anâvîm.* Du sein de la pauvreté et de la détresse ils en appellent à Yahvé et ils trouvent la paix et la consolation dans l'intimité avec Dieu, l'approche de Dieu, *sôd Yahvé, qirbat 'élôhîm:*

Yahvé est mon berger
Je ne manquerai de rien.....
Même quand je marcherai dans la vallée sombre
Je ne craindrai aucun mal car tu es avec moi [3].
Pour moi, être auprès de Dieu c'est mon bonheur,
En Adonay Yahvé j'ai mis mon refuge [4].

---

[1] Jérémie XV, 19.
[2] *Israelitische und jüdische Geschichte*[4], p. 148.
[3] Ps. XXIII, 1, 3.
[4] Ps. LXXIII, 29.

Ces *cantiques spirituels*, prières, élévations, confessions, n'avaient pas été écrits primitivement pour l'usage cultuel, ils exprimaient librement l'aspiration d'une âme religieuse, c'étaient les soliloques d'un poète[1]. Cependant on devait bientôt les adapter aux besoins du culte et en faire des chants de la communauté. Et c'est à ce titre qu'ils ont pris place à côté des anciens hymnes et liturgies dans le livre des Psaumes.

A. CAUSSE.

---

[1] Tout en faisant dans le Psautier la part la plus large à la poésie cultuelle et liturgique, nous croyons devoir maintenir à l'encontre de Mowinckel l'existence de psaumes d'origine piétiste et de destination d'abord privée. Sans parler comme Gunkel des analogies tirées de l'histoire de la formation des recueils de cantiques des Eglises protestantes, et en nous en tenant aux seules circonstances de l'histoire du judaïsme, il est manifeste que le jour où Israël a commencé à devenir une diaspora, le culte du temple — malgré le rôle de Jérusalem comme capitale spirituelle et ville de pèlerinage — perdait nécessairement son importance essentielle dans la piété juive. Qu'une vie religieuse plus ou moins indépendante se soit dès lors développée dans des conventicules, les maisons de prière, que l'on appellera plus tard les synagogues, cela peut ne pas être dès l'abord attesté explicitement dans nos textes, cela ne doit pas moins en être tenu pour très vraisemblable.

D'autre part, il est également admissible que des morceaux lyriques composés dans les milieux de la diaspora ont pu être portés à Jérusalem et y recevoir droit de cité parmi les chants du temple. V. notre étude sur « les origines de la diaspora et la formation du judaïsme » dans *Revue d'Histoire des Religions*, nov.-déc. 1924.

# La victoire sur le doute chez Sören Kierkegaard.

Plus profondément on pénètre la pensée de Sören Kierkegaard, plus on découvre que la source de toutes ses idées se trouve dans sa vie, dans les profondeurs de sa personnalité. Seule a de la valeur, pour lui, l'idée qui, se réalisant, devient action, celle dont on ose vivre, en en faisant le fondement de sa vie personnelle.

Dans l'un de ses derniers discours, réquisitoires contre l'Eglise, nous lisons[1]: « Car, du point de vue chrétien, celui-là seul fait vraiment preuve de bon sens, dont la connaissance se transforme en action. — Et il en devrait être ainsi: la connaissance doit devenir immédiatement action, immédiatement. » — C'est ainsi que toutes ses idées ont ceci de particulier: qu'elles expriment une connaissance qui, en lui, s'est faite action, et qui doit devenir action chez le lecteur. C'est pourquoi la connaissance de sa vie privée, dont nous pouvons suivre le développement intime dans son journal, est d'une si grande importance pour comprendre sa pensée. L'étude de ses œuvres et celle de son journal sont toutes deux indispensables. Les œuvres se composent de quatorze volumes dans l'édition: *Sören Kierkegaards samlede Vaerker 1901—1906* (cité ici: XII, 399 p. ex). Excepté les discours édifiants et chrétiens, la plupart de ces œuvres sont traduites en allemand et éditées à Iéna par Eugen Diedrichs (cité ici Ién. XI, 100 p. ex.). Le plus important de ses recueils et discours a été traduit sous ce titre: *Leben und Walten der Liebe*, Leipzig, 1890 (cité: *L. u. W.*) — Le journal se trouve en partie dans une édition ancienne (cité: E. P. I—IX), en partie dans une édition récente, non terminée encore; douze volumes ont paru; il doit en paraître six autres (cité: II A. 805 p. ex.). Il n'existe en traduction allemande que des fragments du journal. Une étude sérieuse du sujet exige donc la connaissance du danois.

---

[1] XII, 399 = Ién. XI, 100-101.

Dans le travail qui suit, nous allons essayer de donner un aperçu de la pensée de S. K. en exposant la manière dont il répond au doute. Tout d'abord, nous examinerons la façon dont il traite le doute en soi, en face de l'ignorance universelle, puis, nous nous efforcerons de saisir la relation entre cette manière de concevoir le doute, et la façon dont il a éprouvé dans sa propre vie l'irruption de la certitude religieuse. Suivront quelques exemples pour illustrer ce qui aura été dit. Après avoir ainsi éclairé la pensée maîtresse, nous considérerons sa portée critique et contre l'Hegelianisme et contre l'apologétique ordinaire; nous observerons enfin comment sa manière d'écrire, si étrangement entremêlée, s'explique par cette pensée maîtresse.

## I. — *Le doute et l'audace de la foi.*

Autant qu'on peut en juger par le journal de S. K., sa pensée n'a pas subi l'influence de Pascal, et elle ne peut avoir subi celle de Guyau, Kierkegaard ayant vécu de 1813 à 1855. Et pourtant, une idée centrale le rattache à ces deux penseurs, religieux éminemment: c'est l'idée que la foi est un acte d'audace. Sa théorie à ce sujet se trouve au volume VII de ses œuvres, pp. 157-170 = Ién. VI, 265-279; nous y lisons cette phrase: « Sans risque, pas de foi ». (VII 170 = Ién. VI, 278.) Celui qui est[2], c'est-à-dire qui agit en tant qu'être moral, est toujours en état de devenir. L'œuvre que doit accomplir son action morale, c'est de traduire dans l'ordre temporel, en le vivant, l'éternel qui fait le fond de sa personnalité. C'est en ce sens que l'éternel est, pour l'être agissant, en état de devenir. « L'infini et l'éternel sont la seule chose certaine; mais celle-ci n'est réellement que si elle est dans la personnalité; et elle s'exprime tout d'abord en nous trompant par une monstrueuse contradiction: à savoir que l'éternel devient, se suscite »[3]. Ainsi donc, pour l'être agissant, l'éternité n'est pas ce qui est éternel, mais ce qui est à venir, ce qui doit se former[4], ce qui doit se réaliser par l'action. « Toute passion idéaliste anticipe l'éternel et le transpose, pour l'être agissant, dans l'existence, afin qu'il y vive »[5]. Aussi n'y a-t-il pour celui qui est, c'est-à-dire pour celui qui agit en tant qu'être moral, aucune certitude objective de l'existence de l'éternel, indépendante de l'action. Garder présent à l'esprit le fait de ce manque

[2] VII, 157 = Ién. VI, 265.
[3] VII, 63 = Ién. VI, 169.
[4] VII, 262 = Ién. VII, 6.
[5] VII, 268 = Ién. VII, 12.

de certitude objective tout en recherchant passionnément la certitude intérieure, voilà la vérité, la vérité la plus haute qui soit pour qui est[6]. C'est pour cette raison que la foi est un risque à courir; et après avoir accepté ce risque, le sujet n'est plus le même qu'avant; par l'acceptation de ce risque, le sujet est transformé[7]. « Dans le monde de l'esprit, changer de lieu veut dire être changé soi-même »[8]. « L'individu ne devient un nêtre infini qu'en acceptant de courir le risque de la foi; ce n'est plus le même individu, et croire n'est pas une entreprise comme une autre, un qualificatif de plus s'appliquant au même individu; non, en se risquant à croire, l'homme lui-même devient autre »[9]. La raison de cette transformation intérieure du sujet est celle-ci: dans l'action morale le sujet, par une obéissance totale, prend une position absolue à l'égard de l'absolu τέλος, et pour être en état de le faire, il lui faut souffrir la passion religieuse qui consiste à renoncer à l'immédiat et au désir de bonheur; voilà ce qu'ose la foi.

S'il en est ainsi, il est évident que le doute ne peut être vaincu par aucun raisonnement fini; de tels raisonnements ne servent qu'à alimenter le doute; le plus grand service que puisse rendre la réflexion à celui qui doute, c'est de lui prouver que la foi doit être un saut dans l'inconnu, donc que le doute ne peut être vaincu par aucun raisonnement fini; le doute ne peut être vaincu que par un acte procédant de la spontanéité religieuse. Dans les dernières années du journal se retrouve sans cesse cette accusation: les hommes manquent de spontanéité religieuse[10]. La science ne peut en aucune façon amener l'homme à la foi, de manière à lui éviter le risque. La tâche de la science consiste à « opposer les possibilités contraires dans un équilibre parfait »[11] comme l'exprime K. à propos du jugement de confiance. La foi, en faisant son choix entre ces possibilités contraires, amène la décision.

## II. — *La victoire remportée par Kierkegaard sur le doute dans sa vie personnelle.*

Dans ces idées abstraites s'expriment des expériences, qui, dans la propre vie de Kierkegaard, avaient eu une portée tra-

---

[6] VII, 170 = Ién. VI, 278.
[7] VII, 105 = Ién. VI, 210.
[8] VII, 240 = Ién. VI, 353.
[9] VII, 367 = Ién. VII, 115.
[10] E. P. VIII, 146; IX, 20, 143, 162; VIII² B, 81, 4.
[11] IX, 221 = L. u. W. II, 34.

gique. Pour le comprendre, il nous faut faire le récit de ses fiançailles et, tout d'abord, rappeler quelques traits de sa jeunesse. Ce que nous allons en dire est une des parties les plus curieuses du journal. Ce passage concerne un événement qui s'est passé, probablement, le jour de son vingt-cinquième anniversaire, le le 5 mai 1838[12]. « C'est alors qu'eut lieu le grand tremblement de terre, le terrible bouleversement qui m'obligea soudain à admettre une nouvelle loi infaillible pour expliquer tout l'ensemble des phénomènes. C'est alors que j'eus l'intuition, que le grand âge de mon père n'était pas une bénédiction de Dieu, mais bien plutôt une malédiction; que les dons intellectuels éminents départis à notre famille n'étaient là que pour se détruire mutuellement; je sentis alors s'alourdir autour de moi le silence de la mort, lorsque je vis dans mon père un malheureux destiné à nous survivre à tous, croix plantée sur le tombeau de toutes ses espérances. Un crime devait peser sur la famille entière, un châtiment infligé par Dieu devait l'accabler; elle était vouée à disparaître, anéantie par la puissante main de Dieu, effacée telle une tentative malheureuse; et par moments seulement, je goûtais quelque soulagement à l'idée qu'à mon père avait été dévolue la lourde tâche de nous apaiser par les consolations de la religion, de nous préparer tous, afin qu'un monde meilleur pût encore s'ouvrir pour nous, si même nous perdions tout ici-bas, si nous devions subir le châtiment que souhaitaient toujours les Juifs à leurs ennemisl : que s'effacât notre mémoire et qu'on ne nous retrouvât plus. »

Dans cette page, il est évidemment question de la découverte d'un secret de famille. Cette découverte emplit S. K. alors âgé de 25 ans, d'une épouvante qui devint fatale à tout le reste de sa vie. En quoi consistait ce secret? On a l'habitude de rattacher le passage précité à un incident de la vie du père. Etant encore enfant, âgé de 11 ans environ, celui-ci passait de longues journées à garder des moutons, et, à mener cette vie, il se sentait terriblement misérable et solitaire. Un jour, animé de ces sentiments, il brandit le poing vers le ciel, maudit le Dieu vivant. Le journal de son fils parle de cet incident dans les termes suivants[13]: « Destin tragique de l'homme qui, petit enfant, un jour qu'il gardait ses moutons sur la lande de Jutland, maltraité, affamé, misérable, monta sur une colline et maudit Dieu — et cet homme, arrivé à l'âge de 82 ans, n'était pas parvenu à oublier ce geste ». Je considère cette explication, généralement reçue,

[12] II A., 805.
[13] VII A., 5.

comme insuffisante. Certes, le père n'oublia jamais son acte; et lorsqu'il eut perdu trois enfants, il sentit peser sur lui le châtiment de Dieu: il se crut perdu, pour avoir péché contre le Saint-Esprit. Pourtant ses deux fils, Sören et son frère aîné, parvinrent à calmer leur père avant sa mort. Les termes très forts dont Kierkegaard se sert à propos du tremblement de terre, « qui m'obligea à admettre une nouvelle loi, infaillible, pour expliquer tous les phénomènes », ces paroles écrites après la mort de son père, ne peuvent s'expliquer ainsi. Sören ne croyait pas au Dieu qui punit à travers les générations. Et surtout, que ce tremblement de terre fût aussi cause de la fin tragique de ses fiançailles, cette thèse ne l'expliquerait pas. Deux ans après la mort de son père, en 1840, Sören se fiança à la jeune Régine Olsen. Mais peu après ses fiançailles, il reconnut qu'un obstacle insurmontable l'empêchait de se marier. Contre sa volonté nous avons lu ses pensées les plus intimes au sujet de cet obstacle dans une page de son journal barrée de traits à l'encre qui la rendent presque illisible[14]: « Si, à la vente aux enchères, tout est vendu en l'état au coup de marteau, il n'en va pas de même du mariage. Si je ne l'avais pas honorée plus que moi-même comme ma future épouse, si je n'avais pas été plus jaloux de son honneur que du mien, j'aurais gardé le silence et cédé à son désir et au mien, et je l'aurais épousée; derrière plus d'un mariage il y a une petite histoire... Mais si j'avais voulu m'expliquer, il m'aurait fallu l'initier à d'affreuses choses: mes relations avec mon père, sa neurasthénie, la nuit éternelle qui couve au plus profond de mon âme, mes errements, mes convoitises, mes excès, qui pourtant, aux yeux de Dieu, ne sont peut-être pas si révoltants; car c'est l'angoisse qui m'a poussé à ces égarements ; — et où pouvais-je trouver un refuge, puisque je savais ou pressentais que le seul homme que j'avais admiré pour sa force et sa vaillance chancelait lui-même? ».

Le mariage ne se fit pas: K. ne pouvait pas dire à sa fiancée, en toute sincérité, la vérité sur sa vie. Les débordements n'étaient pas le seul obstacle à cela. — A ce propos, nous avons la certitude qu'il s'était passé des choses qui, plus tard, le firent hésiter à rechercher un poste de pasteur. Et lui-même met ses excès en rapport avec ses pressentiments au sujet de son père. Dans son enfance, il l'avait révéré presque comme un saint; mais le jour vint où il devina tout au moins, dans la vie de son père, des atteintes à la morale; — c'est le motif poétique du « Rêve de

[14] IV A., 107.

Salomon »[15]. Aussi ses propres débordements ne furent-ils pas seuls à l'empêcher de parler; le respect qu'il gardait pour la mémoire de son père lui interdisait d'expliquer à sa fiancée tout ce qu'elle était en droit de savoir avant le mariage.

En combinant le mieux possible ces différentes déclarations on obtient l'explication suivante — la plus probable pour d'autres raisons encore —: le père aurait eu avec son fils, le jour de son vingt-cinquième anniversaire, un entretien au cours duquel Sören aurait appris autre chose encore que la malédiction lancée contre Dieu par son père enfant: des révélations que nous ignorons doivent avoir soudain montré au fils qu'un mal profond les unissait, lui et son père, un mal héréditaire dans la famille; à cause de quoi trois des enfants étaient morts. Cette découverte détermina le cours tragique de ses fiançailles; mais ce mal tenu secret ne peut avoir consisté simplement dans une maladie physique qui lui eût interdit toutes fiançailles: lorsque Sören se fiança, certainement il ne considérait pas l'obstacle comme insurmontable. Nous ne pouvons serrer de plus près le mystère. Quel fut exactement ce mal fondamental qui obscurcit la vie de S. K., mal qui est en rapport avec la profonde neurasthénie dont souffrait la famille? Ce serait, je pense, une faute de vouloir deviner ce que le fils, en partie pour l'amour du père, n'a pas voulu divulguer.

La vraie raison pour laquelle Sören ne voulait point se laisser entraîner à un mariage, sa fiancée ne la connaissait pas: elle ne voyait que la profonde tristesse qui pesait sur son âme et la combattait vaillamment: mais tout l'amour de la jeune fille ne lui était, parce qu'il l'aimait passionnément lui-même, que la cause d'une terrible souffrance qu'il devait porter seul. Dieu seul était son confident! — Au bout d'un an, il écrivait résolument à sa fiancée[16]: « Je ne veux plus attendre encore. Cela doit forcément arriver: le fait accompli nous donnera les forces nécessaires: accepte-le; oublie surtout celui qui t'écrit ceci, pardonne à un homme qui, s'il est capable de quelque chose, ne l'est pas de rendre une jeune fille heureuse ».

Lorsqu'elle reçut cette lettre, Régine Olsen y vit une conséquence de sa tristesse morbide, et le supplia de ne pas rester sur cette décision. Alors il laissa subsister leur liaison deux mois encore, et il imagina une fort singulière façon de poursuivre cette affaire. La grande faute dont il s'était rendu coupable envers elle, c'était d'avoir, en elle, éveillé l'amour, de l'avoir « attirée sur

---

[15] VI, 236 = Ién. IV, 225.

[16] VI, 308-309 = Ién. IV, 298.

le fleuve »; il devait réparer cette faute en travaillant honnêtement à tuer en elle l'amour. Il ne voulait pas être pour elle un objet de pitié; plutôt s'instituer en providence, et arranger soi-même les choses; c'était, il est vrai, une tromperie, mais une tromperie qui lui valait, au lieu d'un profit, une perte, — une tromperie inventée par l'amour qui se sacrifie. Pour travailler à tuer l'amour de la jeune fille, il remplissait les heures passées ensemble d'un bavardage banal et niais.

Tous deux, naturellement, souffrirent affreusement, elle surtout au moment même, lui pour toute la vie. Ce n'est qu'avec crainte et tremblement qu'il osa édifier leur malheur, priant chaque jour. Il comprit qu'Abraham n'ait osé qu'avec crainte et tremblement sacrifier son fils unique, son fils bien-aimé. Ce qui nous importe à nous, c'est de comprendre quelle fut l'influence de cette expérience sur ses rapports avec Dieu. Dieu était son confident. « Et en vérité, il est avec Dieu une communion dans la souffrance, une alliance dans les larmes, qui, en soi, est très belle » [17]. Dans les douleurs qu'il a ainsi traversées, il a puisé, pour ses discours à ceux qui souffrent, des idées toujours nouvelles. « Imagine-toi, dissimulé dans une humble châsse, un compartiment secret où se cache le trésor le plus précieux, — il y a un ressort, sur lequel il faut presser, mais le ressort est caché et la pression doit être exercée avec une certaine force, de sorte qu'une pression fortuite ne peut suffire: ainsi est cachée au fond de l'âme humaine l'espérance de l'éternité: et la souffrance est la pression. Quand on appuie sur le ressort caché, et avec assez de force, le contenu apparaît dans toute sa splendeur » [18]. Le lieu psychique où apparaît ce sentiment religieux produit par la souffrance, K. le décrit sous un pseudonyme dans son sermon intitulé: « Ultimatum » [19], qui clôt la série « Pour ou contre » (sur « ce qu'a d'édifiant la pensée qu'à l'égard de Dieu nous avons toujours tort »). Il commence par montrer combien il est douloureux d'avoir tort. Aussi tout homme s'efforce-t-il, quand il est en désaccord avec autrui, de bien réfléchir à la question, et il ne se tranquillise que lorsqu'il est convaincu d'avoir raison; car la certitude d'avoir raison apaise le doute. « Ta vie te crée de multiples relations avec les autres hommes; certains attirent ta sympathie plus que d'autres. Or, si l'un d'eux, objet de ton affection, commettait une injustice à ton égard, — cela te ferait de la peine, n'est-ce pas; tu examinerais minutieusement toute l'affaire —

[17] III A., 181.
[18] X, 116.
[19] II, 308 ff. = Lén. II, 297.

mais, dirais-tu ensuite: En mon âme et conscience, je sais que j'ai raison; que cette pensée me console...? — Ah! si tu l'aimais, cette pensée ne te consolerait pas. Tu examinerais tout, une fois de plus; tu ne pourrais pas ne pas reconnaître son tort, et pourtant, cette certitude d'avoir raison t'inquiéterait; tu souhaiterais avoir tort toi-même, tu t'efforcerais de découvrir une circonstance qui parlât pour sa défense, et même si tu ne découvrais rien, tu ne pourrais, malgré tout, trouver de repos que dans la pensée que tu as tort. — Ou bien, si tu étais chargé d'assurer le salut d'un tel homme, et que tu eusses fait tout ce qui était en ton pouvoir, et que l'autre ne s'en préoccupât point et ne te causât que de la peine, ferais-tu avec lui un compte exact, et dirais-tu: je sais que j'ai bien agi à ton égard? Non, certes! Si tu l'aimais, cette pensée ne pourrait que t'inquiéter, tu saisirais chaque circonstance qui pourrait plaider pour lui avec quelque vraisemblance; et si tu n'en trouvais pas, tu déchirerais ton compte pour pouvoir l'oublier, et tu t'efforcerais de t'édifier par la pensée que tu as tort. »

Avant d'aller plus loin, notons que ces deux exemples sont empruntés par Kierkegaard à sa propre vie: quand l'amour passionné de Régine lui faisait mal, il ne pouvait et ne voulait y voir que sa propre faute. Et son père, lui aussi, comme bien des parents, en face des excès de son fils, en avait, avec une profonde douleur, trouvé la faute en lui-même.

Si donc j'aime vraiment un homme de tout mon cœur, je ne trouve de repos que dans la pensée que j'ai tort envers lui, que la faute est à moi. Et pourtant, dans mes relations avec un autre homme, les choses peuvent être telles qu'il m'est impossible de m'en tenir à cette pensée si je veux être sincère; il n'est que trop clair que c'est l'autre qui a tort, et cela me tourmente. A l'égard de Dieu par contre, cela ne peut être le cas; le compte que j'ai avec Dieu, je ne puis le faire exactement; je ne puis voir clair dans l'affaire; aussi m'est-il toujours possible, et en toute sincérité, de m'en tenir à l'idée que, vis-à-vis de Dieu, j'ai toujours tort; cette pensée seule peut me calmer; c'est pourquoi, si j'aime Dieu, je trouve mon édification dans la pensée qu'à l'égard de Dieu nous avons toujours tort. « Seule la vérité qui t'édifie est vérité pour toi. » Sur cette parole se termine « Pour ou contre »; et l'on exprime la pensée même de Kierkegaard en ajoutant: et seule est édifiante la vérité qui humilie. Aimer Dieu, c'est le vouloir pour juge.

Cette « communion » dans les larmes » avec Dieu lui fut rendue possible tout d'abord par l'image de l'amour paternel de

Dieu que lui avait laissée son père[20], « j'ai appris de lui ce qu'est l'amour paternel et cela m'a donné une idée de l'amour paternel de Dieu ». Mais ce père, précisément, lui avait infligé par amour de dures souffrances. Lui aidèrent aussi ses relations avec Régine. Puisqu'il était capable, par amour, de lui infliger lui-même de si terribles souffrances, il était donc évident que l'amour peut se déguiser jusqu'à en devenir méconnaissable.

Cette « communion dans les larmes » avec Dieu ne peut être détruite même par le péché. K. ne peut, comme le harpiste dans « Wilhelm Meister », se révolter contre les dieux.

> « Celui qui n'a pas mangé son pain en versant des larmes, celui qui n'est pas resté assis en pleurant sur son lit pendant les tristes nuits, celui-là ne vous connaît point, ô puissances célestes. Vous le faites entrer dans la vie, vous laissez le malheureux se rendre coupable, puis vous l'abandonnez au tourment, — car, sur la terre, tout péché trouve son châtiment. »
>
> .....

Sa propre vie, et la part qu'avaient eu dans sa souffrance les fautes de son père, auraient justifié une semblable attitude de révolte. Mais, chez K. le sentiment, qu'il y avait faute, l'empêcha. K. a montré comment le sentiment de la faute interdit ainsi la révolte dans un discours qui traite ce sujet: La joie que l'on retire du fait que, lorsque l'homme souffre dans ses rapports avec Dieu, c'est qu'il est coupable[21]. « Ce qui est apaisant, — et cela est vrai toujours, aujourd'hui comme demain — c'est que rien n'est arrivé ni n'arrivera jamais, fût-ce le triste et terrifiant cauchemar de l'imagination la plus morbide devenu réalité, rien qui puisse ébranler la foi en l'amour de Dieu; et ce qui est heureux encore, c'est que si un homme a de la difficulté à admettre cela, le sentiment du péché est là pour l'y aider. *Si c'est toujours lorsqu'il est coupable que l'homme souffre dans ses rapports avec Dieu, alors, à chaque moment, quoi qu'il arrive, le fait est certain que Dieu est amour, ou plutôt l'homme ne peut à aucun moment se prendre à douter de l'amour de Dieu, parce que le sentiment du péché met en évidence sa propre culpabilité.* »

Cette communion avec Dieu façonnée par le péché, celle des souffrants, ne peut donc procéder d'une science quelconque; la science n'a pu que mettre en équilibre des possibilités opposées; la décision incombe au moi religieux, qui la prend avec sa spontanéité naturelle; la puissance de l'intellectualisme douteur est

---

[20] II A., 243.
[21] VIII, 352.

vaincue. Les paroles par lesquelles K. fait part de son expérience, portent la marque d'une profonde émotion personnelle[21]: « Si tu ne désirais que ce qui est, aux yeux des autres et de toi-même, ton désir élémentaire, et que tu fusses forcé de renoncer à ton désir, et de faillir à ton devoir, si même tu perdais non seulement ton bonheur, mais encore ton honneur, tu serais heureux malgré tout: à l'égard de Dieu, dirais-tu, j'ai toujours tort. Et si tu frappais sans qu'on t'ouvrît, et si tu cherchais sans trouver, si tu travaillais sans rien récolter, si tu plantais et arrosais sans voir aucune bénédiction sur ton œuvre, si le ciel était fermé et que Dieu ne se manifestât pas, tu serais heureux, malgré tout, dans ton travail; et si le châtiment mérité par les fautes de tes ancêtres te frappait, tu serais heureux malgré tout; car, à l'égard de Dieu, nous avons toujours tort! ».

### III. — *Illustrations de la manière dont Kierkegaard traite le doute.*

Le fruit le plus mûr de cette manière de traiter le doute se trouve au début de la première méditation, dans « Leben und Wandeln der Liebe »[22]. « Si les choses étaient telles que se l'imagine la sagesse imbue d'elle-même et fière de ne pas se laisser tromper, c'est-à-dire si l'on ne pouvait croire que ce que l'on peut voir de ses yeux, il faudrait cesser tout d'abord de croire à l'amour. Et si l'on faisait cela, par peur d'être trompé, ne serait-ce pas alors précisément qu'on serait trompé? Car on peut se tromper de diverses manières; on se trompe en croyant ce qui n'est pas vrai; mais on se trompe aussi en ne croyant pas ce qui est vrai... Se frustrer soi-même de l'amour, c'est la plus terrible des choses: une perte éternelle qui ne trouve de compensation ni dans le temps ni dans l'éternité. On parle tant d'être trompé par la vie et dans la vie... Mais celui qui se frustre de ce qui est la vie même, en se trompant lui-même fait une perte irréparable. Celui qui a été, toute sa vie durant, trompé par la vie, peut trouver encore, réservées pour lui dans l'Eternité, d'abondantes compensations, tandis que celui qui s'est trompé lui-même s'est mis dans l'incapacité de gagner l'éternité. Celui qui, aimant, a été la proie de la fourberie des hommes, en vérité, qu'aura-t-il perdu, quand l'éternité révélera que l'amour demeure et que la tromperie finit? Mais celui qui, habilement, s'est trompé lui-même, en se laissant, avec sagesse, prendre au filet de la sagesse,

[21] II, 317 = Ién. II, 307.
[22] IX, 9 = L. u. W. I, 5.

quand même dans son aberration il se féliciterait de son bonheur toute sa vie. — combien n'aura-t-il pas perdu, quand l'Eternité révélera qu'il s'est trompé! Car dans le temps, il se peut que quelqu'un parvienne à se passer d'amour — il parviendra peut-être à se glisser à travers le temps sans découvrir son erreur —. Mais dans l'éternité il ne pourra se passer d'amour, ni éviter la découverte qu'il aura tout perdu au jeu ».

Nous sommes placés devant deux manières de vivre possibles: l'homme peut, habile et rusé, sacrifier l'amour sur l'autel de la méfiance; mais il peut aussi, au risque d'être dupé, tout sacrifier à l'amour et à la foi. Sur la façon dont le monde est fait, ces deux possibilités ne nous apprennent pas plus l'une que l'autre — que nous choisissions l'amour ou la méfiance. Celui qui choisit l'amour et la foi en l'amour, ne les choisit pas en vertu d'un raisonnement; au contraire, il va dans son choix à l'encontre de la sagesse: ce n'est qu'à ce prix qu'il peut rester fidèle à l'amour. On voit quelle position centrale prend dans la conception de la foi chez K., le jugement de confiance à l'égard de Dieu et des hommes. Et c'est par ce même jugement de confiance qu'on se décide pour l'amour des hommes et pour la foi en Dieu. Celui-là seul qui, entre ces deux possibilités opposées, choisit, par spontanéité religieuse, l'attitude de confiance, croit que Dieu est amour, que Dieu en tant qu'amour constitue la valeur intrinsèque de la vie; il y faut tout sacrifier, et avoir le courage d'en vivre. L'on voit combien pour K. l'idée développée au début de cet essai va de soi: seule vaut la pensée qui, se réalisant, devient action; seule compte la foi dont on ose faire entièrement le fondement de sa propre vie.

Les développements de l'idée du jugement de confiance, dominent de grandes parties de son livre: « Leben und Wandeln der Liebe », par exemple dans les deux méditations « La charité croit tout — mais n'est jamais trompée »[23], et « La charité espère tout — mais n'est jamais confondue »[24].

Dans la première des deux méditations, K., avec tout son art, développe la pensée suivante : combien il est difficile de connaître l'être le plus profond, le plus intime d'un homme. « Certes si la vie n'était pas ainsi faite que deux hommes également honnêtes, sincères, honorables, religieux, peuvent, dans les mêmes circonstances, agir d'une façon exactement opposée, il n'y aurait pas de communion réelle avec Dieu dans le sens le plus profond du terme. Si l'on pouvait, avec une entière justice,

[23] IX, 216-234 = L. u. W. II, 26-54.
[24] IX, 235-251 = L. u. W. II, 54-77.

juger tout homme d'après une mesure générale donnée, la communion avec Dieu serait supprimée dans son essence; tout orienté vers l'extérieur, tout trouverait son accomplissement, à la manière païenne, dans la vie de l'état ou de la société; la vie deviendrait beaucoup trop facile, mais aussi bien vide. Alors deviendraient impossibles et inutiles l'effort, l'approfondissement de soi-même qui développent en l'homme la communion avec Dieu, précisément dans les conflits les plus difficiles de l'éternel malentendu. » — C'est là la conclusion d'un grand discours cité entre guillemets. Puis cela continue ainsi: « Peux-tu me dire de qui sont ces mots? Non, c'est impossible; ils sont tout à fait équivoques; l'homme le plus méfiant et l'homme du plus grand amour pourraient les avoir dits aussi bien l'un que l'autre, puisqu'ils connaissent. Aucun homme ne l'a dit, c'est une voix inhumaine; ce sont consonnes qui ne deviennent parole humaine que par la façon dont les individualités remplissent le mot de leur esprit propre: elles donnent au discours, en le prononçant, une voix. C'est de la connaissance, et la connaissance en elle-même est impersonnelle et doit se transmettre par voie impersonnelle. La connaissance transforme tout en possibilité et, de ce fait, a sa place en dehors de la réalité de l'existence; ce n'est qu'avec le « ergo », avec la foi, que commence la vie individuelle de l'homme. Mais la plupart ne s'aperçoivent même pas que, d'une manière ou d'une autre, ils vivent à chaque minute de leur vie en vertu d'un « ergo », d'un acte de foi, tellement ils vivent négligemment, au jour le jour. La connaissance n'implique pas de décision; la décision, l'attitude précise, l'orientation nette de la personnalité, ne commence qu'avec le «ergo», avec l'acte de foi. La connaissance est l'art infini d'équivoquer, ou l'éternelle équivoque: ce qu'elle peut faire de mieux, c'est de mettre en équilibre les possibilités opposées».

Personne n'a montré, d'une façon aussi complète et pénétrante, le non-sens de croire qu'on peut fonder sa vie sur la connaissance, sans la foi. Et personne à l'égal de K. n'a, pour l'amour de la foi, flétri comme une chose diabolique, l'habileté et le calcul qui croient connaître. « Si les hommes n'apprennent pas à mépriser l'habileté et le calcul dans la conduite, aussi profondément que le vol et le faux témoignage, on finira par supprimer entièrement l'éternel, et avec lui, tout ce qui est saint et digne d'honneur : car qu'est-ce qu'agir par calcul, et avec habileté, sinon rendre toute sa vie un faux témoignage contre l'éternel, sinon dérober à Dieu son existence? Car, agir avec habileté, c'est employer le moyen médiocre par lequel, sans contredit, on fait le mieux son chemin dans le monde, on obtient les biens et les avan-

tages du monde ; on gagne l'honneur du monde ; car le monde et ses avantages, considérés du point de vue de l'éternité, ne sont que médiocrité. »[25]. En effet, selon l'esprit chrétien, et même selon l'esprit religieux en général, celui qui n'a jamais abandonné le calcul n'est jamais entré en rapport avec Dieu. Toute audace religieuse, et l'audace chrétienne plus encore, dépasse le domaine du calcul ; on n'y parvient qu'en abandonnant tout calcul[26].

Quand on prête attention à ce passage sur la connaissance et le « ergo » de la foi, on y entend encore vibrer les cordes qui avaient été touchées, lors de ses fiançailles. Il avait été, en effet, bien difficile pour sa fiancée, malgré ce qu'elle savait, de croire qu'il l'aimait, et que l'amour de Dieu se manifestait à elle à travers cette terrible épreuve.

Qu'il y eut un retentissement de l'histoire de ses fiançailles dans ses expériences religieuses, nous en trouvons la preuve dans les deux premiers discours édifiants qu'il publia peu après la rupture, et dont il s'informa exactement si Régine les avait lus.

Le premier discours a pour sujet l'attente de la foi, en un jour de l'an. La foi escompte la victoire, parce que la foi, c'est la foi en Dieu; et cette attente de la foi, c'est la victoire. « N'en est-il pas ainsi dans la vie? Supposons un homme pour lequel tu te sentes une si profonde sympathie que tu oses dire: J'ai foi en lui : tu crois en lui, comme les autres, si tout en lui répond à ton désir, ou du moins, se laisse à peu près adapter à ton idée. Or, s'il commet une action inexplicable, incompréhensible, les autres l'abandonnent, ou plutôt (ne nous payons pas de mots) ils montrent alors qu'ils n'ont jamais eu foi en lui. Mais toi, tu n'agis pas ainsi. Et ce n'est pas parce que tu peux expliquer ce qui s'est passé, que tu persistes à croire en lui; car alors ta foi serait fondée sur ta connaissance et serait bien loin d'être un don de toi-même; elle serait plutôt une sorte de confiance en soi. Tu croirais commettre une infamie si tu abandonnais ta foi ; car de même que tu donnerais à ces mots « J'ai foi en lui » un autre sens quand tu les prononçais toi-même que quand d'autres les disaient, de même tu sens que le changement qui s'est produit ne saurait te porter à faire comme les autres, à moins que dès l'origine ta foi n'ait pas valu plus que la leur. Tu restes donc fidèle à ta foi. Mais peut-être as-tu tort, non pas dans le fait d'avoir foi — et d'avoir une telle foi — mais dans le fait d'avoir foi en un homme. Peut-être l'inexplicable s'expliquerait-il facilement; peut-être surviendrait-il une triste certitude dont le témoi-

---

[25] IX, 248 = L. u. W. II, 74.
[26] XII, 383 = Ién. XI, 81.

gnage trop clair montrerait dans ta foi une belle illusion à laquelle tu ferais mieux de renoncer. Nous ne le savons pas. Mais voici ce que nous savons: si cette foi te faisait oublier qu'il en existe une plus haute, ta foi, malgré sa beauté, ne servirait qu'à faire ton malheur. Si au contraire tu crois en Dieu, comment ta foi pourrait-elle jamais devenir une belle illusion, une illusion à laquelle tu ferais mieux de renoncer? Saurait-il changer, celui en qui il n'y a ni changement ni ombre de variation ? Saurait-il être infidèle, celui par qui tout homme fidèle, l'est? Saurait-il tromper, celui qui t'a mis au cœur de croire? Pourrait-il jamais surgir une explication où paraîtrait autre chose que sa vérité et sa fidélité dans les promesses ? » III, 30.

Nous avons montré par ces exemples que la foi demande toujours une décision spontanée: cet acte spontané est un risque à courir, et seule l'acceptation de ce risque donne la vie.

## IV. — *L'antihégélianisme dans la conception du doute chez Kierkegaard.*

Le mouvement de la foi, lorsque la science a mis en équilibre des possibilités opposées, offre une certaine ressemblance avec la synthèse de Hegel. Pourtant ce mouvement, considéré dans son essence .est d'un caractère tout différent. Dans le but d'en établir clairement la différence, Kierkegaard a fait de vastes recherches dans l'histoire de la philosophie. Il a comparé en particulier la dialectique socratico-platonicienne et les caractères attribués par Aristote à la κίνησις, le mouvement, avec la conception hégélienne des transitions. Sa polémique contre Hegel s'étend à travers toute son œuvre et trouve son expression la plus refléchie dans deux écrits: *Le concept de l'angoisse* et *Epilogue non scientifique aux fragments philosophiques* (IV et VII=Jen. V, VI, VII) ; sa polémiqu contre le faux christianisme de Hegel se trouve dans les *Fragments philosophiques* (V = Ién. VI).

### a) *La connaissance de Dieu par voie spéculative est impossible.*

Car l'individu qui existe ne peut en aucune manière faire par la pensée la synthèse du sujet et de l'objet. Il reste un individu avec sa subjectivité. Il ne peut rien savoir de Dieu en tant qu'objet; il ne peut que se risquer à croire. — Nous trouvons à plusieurs reprises chez K. un jugement indépendant sur la preuve ontologique de l'existence de Dieu; le passage le plus important sur ce sujet se trouve au vol. VII 284 = Ién. VII, 27.

« Penser, est-ce créer, donner la vie? Je sais — et je suis prêt à en reconnaître la justesse — les réponses faites à l'attaque inintelligente du théorème philosophique de l'identité du penser et de l'être. On a répondu avec raison que l'identité du penser et de l'être ne saurait être entendue par rapport à des êtres imparfaits, comme si, par exemple, je pouvais créer une rose en la pensant. Ce n'est pas là ce qu'il faut entendre... Alors, est-ce par rapport à l'être parfait que le penser et l'être sont identiques? Ainsi, par exemple, en ce qui concerne les idées? Oui, là, Hegel a raison; et pourtant cela ne nous fait pas avancer d'un pas. Le bien, le beau, les idées sont en soi des concepts si abstraits qu'ils sont indifférents à toute existence réelle, à toute existence autre que celle de la pensée... Un homme existant en tant qu'individu, n'est pas, cependant, une idée ! Vous admettrez qu'il existe autrement qu'une idée n'existe dans la pensée... Alors, qu'en est-il de la soi-disant identité du penser et de l'être par rapport au genre d'existence que présente un homme en tant qu'individu ? Suis-je le bien, parce que je pense le bien ? Ou suis-je bon, parce que je pense le bien ? Jamais ! »

Pour le penseur qui regarde en arrière, vers ce produit de la pensée qu'est l'idée, la manière de la preuve ontologique est l'expression de l'indestructible présupposition de la vie humaine ; pour l'homme agissant, par contre, la réalisation de l'idée est le devoir qu'il doit oser accomplir par la foi ; ici la science n'est d'aucun secours ; toute l'histoire du monde est inutile : il faut se lancer. Et ce saut n'est pas un passage logique, mais un acte de liberté.

### b) *La liberté et l'angoisse.*

Le problème du libre arbitre a beaucoup préoccupé K. ; il l'a étudié à propos des réflexions d'Aristote sur la κίνησις, et en tenant compte des idées de Leibnitz dans sa Théodicée. Sa théorie du libre arbitre se trouve exposée dans « Pour ou contre » et en particulier dans «Le concept de l'angoisse» et dans un morceau des « Fragments philosophiques »[28]. La liberté est le passage de la possibilité à la réalité, passage qui ne s'accomplit pas d'une façon nécessaire. On ne peut décrire le passage lui-même ; il ne relève d'aucune science ; mais la psychologie doit pouvoir décrire l'état d'esprit qui rend ce passage possible à la liberté. Cet état d'esprit qui précède le saut est celui de l'angoisse. L'an-

[28] II, 143 ss. = Ién. II, 131 ss.; IV, 281 ss. et 350 ss. = Ién. V, 3 ss. et 78 ss. IV, 235-249 = Ién. VI, 66-78.

goisse est semblable à un vertige, elle a ce double caractère d'être une antipathie pleine de sympathie, ou bien une smypathie pleine d'antipathie. C'est dans cet état d'esprit de peur que se produit le saut de la liberté dans le pêché, et, de l'état de pêché, dans l'état de grâce. Cette angoisse est précisément l'angoisse de l'inconnu dans lequel il faut sauter, puisque aucune certitude objective n'est possible.

c) *L'histoire universelle et le principe éthique.*

L'étude de l'histoire universelle n'est ici d'aucune utilité. La conception spéculative de l'histoire repose sur un malentendu, puisqu'elle prend ce qui est fruit du libre arbitre pour un enchaînement de mouvements nécessaires. Et comprendre l'histoire universelle supposerait que l'évolution de cette histoire fût à son terme, que cette histoire ne fût plus en état de devenir. La manière dont moi, individu vivant et agissant, je dois agir (par exemple dans l'affaire des fiançailles), je ne puis en aucune manière l'apprendre par l'histoire universelle ; la contemplation de l'histoire est une double tentation : 1° elle fait oublier que la tâche de l'homme est d'agir et non de contempler, et, 2° elle porte à regarder au résultat au lieu de regarder à l'acte moral. C'est pourquoi il importe de retenir toujours avec une véritable passion morale la différence entre le penser et le vire. C'est là aussi ce qu'il faut toujours rappeler en présence du scepticisme ; nous devons vivre et agir : et dès lors que nous agissons, il nous faut choisir : nous ne pouvons l'éviter. Dans un passage du journal intime nous lisons ceci :[29] « L'hameçon auquel se feront prendre les sceptiques, c'est la morale. Tous, depuis Descartes, ils ont cru que durant la période de doute, s'ils ne pouvaient rien dire de certain au sujet de la connaissance, ils pouvaient fort bien agir, parce que dans le domaine de l'action, on peut se contenter du probable. Pourtant, quelle monstrueuse contradiction ! Comme s'il n'était pas bien plus terrible, dans le doute, d'agir que d'affirmer ! Car en agissant, on se charge d'une grande responsabilité. Ou croyaient-ils pouvoir agir parce qu'ils voyaient dans la morale un fait certain ? Alors, une chose demeurait, à laquelle le doute ne pouvait s'attaquer ».

S'il est vrai que le doute doit battre en retraite devant l'acte moral et doit être vaincu par la foi spontanée, alors toute défense d'ordre scientifique contre le doute ne fait que nourrir le doute. Dieu seul peut vaincre le doute par la toute-puissance intérieure

[29] IV A., 72.

de l'acte moral. Très tôt déjà, à l'âge de vingt six ans, K. avait objecté à l'Hégélianisme : « En vérité, pour savoir que des antithèses relatives peuvent se concilier, nous n'avons nul besoin de Hegel ; cela tient à ce qu'elles peuvent être différenciées. Et quant à admettre que des antithèses absolues peuvent se concilier, toujours la personnalité protestera contre une telle affirmation (et cette protestation a des conséquences incommensurables pour la justesse du principe de la conciliation). »[30]. Il n'est donc pas possible de concilier par la pensée les antithèses qui suscitent le doute ; seul le peut un acte moral qui choisit l'une des possibilités et exclut l'autre.

d) *La falsification du christianisme par la spéculation.*

Traiter spéculativement les côtés intellectuels du christianisme, c'est encore s'y prendre mal pour vaincre le doute, et c'est en même temps falsifier le christianisme. Selon la conception spéculative, l'esprit humain et Dieu sont au fond identiques. Ainsi le christianisme se réduirait à un idéalisme à la fois humain et religieux, qui procéderait de cette affirmation : la subjectivité est la vérité. Il en était ainsi de l'idéalisme socratique. Si le christianisme doit être autre chose que cet idéalisme, il lui faut partir d'une idée plus profonde qui est celle-ci : la subjectivité est le contraire de la vérité[30]. « Car le fait que l'éternel se manifeste à un moment donné dans le temps montre précisément que l'existence humaine est privée de l'immanence cachée de l'éternel »[31]. Pour le christianisme, le sentiment du péché crée une différence de qualité entre Dieu et l'homme. Ainsi le Maître n'est pas, comme Socrate, sur le même pied que les disciples, comme si disciples et maître possédaient réellement la vérité en eux-mêmes; au contraire, le Maître se distingue du disciple par sa qualité, il est Dieu sous une forme humaine, et sa souffrance est la souffrance divine, parce que Dieu, dans son amour, veut jeter un pont pardessus l'abîme qui le sépare de l'homme (la souffrance qui consiste à ne pas pouvoir se faire comprendre de celui qu'on aime étant familière à K. par ses relations avec sa fiancée.)[32].

Il résulte de ces constatations que c'est une tentative désespérée que de vouloir prouver le christianisme; car le christia-

---

[30] II A., 454.

[30] VIII, 174 = Ién. VI, 281.

[31] VII, 498 = Ién. VII, 251.

[32] Il présente cet amour dans la parabole du roi qui aimait une pauvre fille. IV, 195 = Ién. VI, 24.

nisme, précisément, rompt les cadres de l'histoire. K. en fait la démonstration dans : « Exercices de vie chrétienne » ; et nous y lisons ceci : « Mais si le christianisme est vraiment quelque chose de si terrible et de si effrayant, comment un homme pourrait-il bien avoir idée de l'accepter ? C'est tout simple et si tu veux, tout luthérien : seul le sentiment du péché peut, si je puis ainsi dire, vous pousser à cette chose effrayante. D'autre part ce qui vous pousse, c'est la grâce : Et au même instant le christianisme se transforme tout en douceur, en grâce, en amour, en miséricorde. A tout autre point de vue le christianisme est une folie ou un épouvantail, et il doit l'être. Seul le sentiment du péché en ouvre la porte; vouloir y pénétrer par un autre chemin, quel qu'il soit, c'est commettre un crime de lèse-majesté contre le christianisme. »[32]. La conception humano-idéaliste du christianisme, et sa conception simplement chrétienne, sont donc deux choses absolument différentes ; la conception chrétienne a pour élément premier le sentiment du péché englobant tout, et elle ne peut être réalisée que par une religion personnelle et morale, quand cette religion arrive à son point le plus élevé dans une vie qui essaye sérieusement de la pratiquer. Et la défense du christianisme à la Hegel n'est qu'une trahison, puisque son optimisme culturel méconnaît le profond pessimisme chrétien.

### *V Le doute et l'apologétique édifiante.*

La conclusion irréfutable qui se dégage de l'état de choses que nous venons d'exposer, c'est que les menées apologétiques des pasteurs et la recommandation flatteuse et insinuante du christianisme sont une trahison. Les pasteurs devraient parler avec un plein pouvoir, avec le pouvoir qu'on a lorsqu'on obéit soi-même à l'absolu. Mais cela, ils ne l'osent pas, et voilà pourquoi la religion est en scandale. Il faut avoir le courage de proclamer l'idéal chrétien, de faire comme le Christ qui rappelait au jeune homme que le Fils de l'homme n'a pas un lieu où reposer sa tête. Il faut pousser les gens à la consécration ; toute l'Eglise souffre du manque d'héroïsme. De là le doute ; et les pasteurs se rendent ridicules en voulant guérir le doute par l'apologétique.

[33] » Ils défendaient le christianisme. Jamais il n'était question de pleins-pouvoirs, jamais ils n'en usaient ; jamais ils ne faisaient entendre le « tu dois », de peur de provoquer les rires. Ils défendaient le christianisme et disaient: « ne méprisez pas le

[32] XII, 62 = Ién. IX, 63.
[33] XII, 211 = Ién. IX, 210.

christianisme; c'est une doctrine bénigne qui contient toutes les douces consolations dont tout homme peut avoir si facilement besoin dans la vie. Mon Dieu, la vie ne sourit pas toujours : nous avons tous besoin d'un ami, et le Christ en est un ; ne le méprisez pas, il vous veut tant de bien ». Et ils eurent du succès : on écouta vraiment ces discours avec attention ; on prêta l'oreille aux paroles de ce mendiant (car quoiqu'il ne fût pas lui-même le mendiant, c'était en son nom qu'on mendiait). Il semblait y avoir du vrai dans sa doctrine ; elle chatouillait l'orgueil de la chrétienté avide de domination : n'était-ce pas comme un vote qu'il fallait émettre? Bon, à ces conditions nous acceptons le christianisme. Juste Dieu!... et la scène se passait au sein de la chrétienté, où tous sont chrétiens ! Et la christianisme fut accepté à ces conditions — par ces chrétiens...

De cette manière, le christianisme dégénéra ; et, au sein de la chrétienté actuelle, où jamais, il faut le dire, il n'est question de sévérité, vit aujourd'hui une génération douillette, orgueilleuse et pourtant lâche, arrogante et pourtant amollie ; à l'occasion, elle se fait exposer ces douces consolations, mais elle sait à peine si elle désire s'en servir, même dans le moment où la vie lui sourit le plus; et à l'heure de l'épreuve, lorsqu'elle voit que ces consolations ne sont pas, après tout, si douces, elle se scandalise. Juste Dieu!... et la scène se passe au sein de la chrétienté! ».

Notons l'indignation que soulève en K. la falsification intellectuelle et esthétique du christianisme, et l'attitude de ceux qui oublient que seule l'audace de l'acte constitue la vraie foi. L'on comprend que la vie de cet homme ait abouti à cette thèse: Le Christianisme selon le Nouveau Testament n'existe pas.

Le christianisme ne permet qu'une seule méthode apologétique, celle qui consiste à amener les hommes à la repentance par l'humiliation, en les mouvant par la splendeur de l'idéal chrétien. Le christianisme ne doit pas être défendu; il doit attaquer les hommes avec tant de vigueur qu'ils ne puissent plus se défendre, et soient amenés à la conscience de leur péché : alors ils oublieront le doute.

Ce que K. a écrit de plus profond, c'est « La maladie à la mort » [34] qu'il appelle lui-même une sorte de cours de clinique sur le péché qui crée partout le désespoir. Cet écrit définit de la manière suivante l'attitude religieuse idéale: Lorsque le moi entre en relations avec lui-même et veut être lui-même, il repose dans la puissance qui l'a créé [35] comme dans la profondeur trans-

[34] XI, 113 = Ién. VIII, 1 ss.
[35] XI, 128 = Ién. VIII, 11.

parente de la mer. Toute dérogation à cet idéal est péché et désespoir ; et ce désespoir pécheur est la maladie mortelle qui pèse sur tout le genre humain. De Christ découlent le jugement, le pardon des péchés, et l'obligation de le suivre.

A un moment donné, K. voulait composer deux écrits : « La maladie mortelle » et « la guérison complète ». Il n'en a composé qu'un, le premier ; ce qu'il aurait pu dire de la grâce ressort de ses sermons de confession, et mieux encore de cette prière : « Donne nous donc dans la repentance courage et franchise qui puisse conduire de nouveau à ne vouloir qu'une chose ». Notons les deux termes « dans la repentance » et « vouloir une chose ». Ce n'est qu'en connexion avec cette repentance et ce vouloir que le pardon des péchés s'obtient.

### *VI. Quelques remarques pour mieux faire comprendre l'ensemble de l'œuvre de Kierkegaard.*

Ce que nous avons dit rend parfaitement intelligible l'œuvre subséquente de S. K. A partir de 1847 il n'écrivit plus que des discours édifiants et des discours chrétiens: il voulait, en exposant l'idéal chrétien, amener les cœurs à une profonde humilité pour leur donner ensuite, par ses sermons sur la confession, « le courage loyal de vouloir une chose ». Mais lorsqu'il crut s'apercevoir qu'on profanait la grâce et que des gens qui ne voulaient pas une chose se servaient de la grâce pour prendre de la hardiesse, le ton de ses écrits devient de plus en plus accusateur jusqu'à ce que tout se résumât dans cette seule thèse: le christianisme selon le Nouveau Testament n'existe pas.

Mais nous avons aussi trouvé le vrai point de vue pour juger les premières œuvres pseudonymes de K. Lorsqu'il s'agit d'amener les hommes à l'action personnelle de la spontanéité religieuse, le messager ne doit pas discourir comme un professeur ; il ne doit jamais oublier que sa tâche est de communiquer non un savoir, mais un pouvoir. On éveille cette spontanéité religieuse dans les hommes en mettant en équilibre les possibilités opposées; alors l'individu doit choisir.

C'est dans ce but que K., dans ses écrits pseudonymes esthético-philosophiques a exposé clairement les principaux genres de vie spirituelle possibles, avec leurs conséquences. Il y en a quatre : le genre esthétique qui laisse la vie s'écouler dans un rythme de sentiments et d'impressions esthétiques; le genre moral, où le mariage et la profession contiennent, pour l'homme, l'éternel dans le temps; la religiosité souffrante qui, à mesure que s'intensifie le sentiment du péché, recherche une communion avec Dieu

plus profonde et plus intime, et la piété chrétienne. Seuls, les trois premiers sont exposés dans les écrits esthétiques.

Et cet exposé n'est nullement théorique, il est au contraire tout personnel ; et là encore la façon de penser de K. est à l'opposé de celle de Hegel. Des représentants des trois états d'esprit sont censés avoir écrit eux-mêmes ces livres, ou bien ils y sont présentés comme des personnages ; chacun des états spirituels incarne et prend les traits d'un être vivant. Mais comme K. lui-même n'este ni l'esthète, ni le moraliste, ni l'homme religieux souffrant, tous ces livres sont attribués à des auteurs fictifs.

De lui comme de beaucoup d'autres, l'amour malheureux fit un poète. Sans cesse des êtres nouveaux se pressaient dans son imagination ; les différents genres de vie se personnalisaient sous ses yeux: la vie esthétique, toute de sentiment, nourrie d'érotisme et des peines et des soucis de l'amour, aussi bien que le bonheur dans le mariage et dans la profession ; et sa propre souffrance se réfléchissait dans les diverses créations de son imagination. Et comme il fixait tout cela par la plume, afin de se faire comprendre de Régine même après leur rupture, il s'aperçut peu à peu que son œuvre avait une valeur universelle, qu'elle était une philosophie des principaux genres de vie, portant le cachet de son esprit. Et alors il comprit que s'il introduisait dans cet ensemble le fait religieux, il pouvait forcer les hommes à lui prêter attention et à faire un choix.

Ce qui est tout à fait étrange, c'est la manière dont K. explique ce principe de son œuvre dans « Le point de vue par où s'explique son activité d'auteur »[36].

§ 1. « La chrétienté n'est qu'une colossale illusion sensionnelle ». Et cette illusion ne peut être ôtée par une communication directe.

§ 2. « En vérité, si l'on veut réussir à amener quelqu'un jusqu'à un certain point, il faut avoir soin tout d'abord d'aller le trouver *là où il est* et de partir de là. C'est là le secret de l'art de porter secours ». — K. illustre son affirmation par des exemples, puis il ajoute : « Il en est de même quand il s'agit de devenir chrétien. Suppose que ce ne soit que par illusion que beaucoup, au sein de la chrétienté, se nomment chrétiens. Condamne le charme qu'exerce le beau — certes il y eut des temps où, de cette manière, tu eusses réussi à forcer les hommes — mais à quoi bon? Tu n'aboutirais qu'à leur faire aimer ce charme, au fond de leur cœur, d'un amour caché, mais d'autant plus passionné. Non, laisse-le

[36] XIII, 527 ss. = Ién. X, 15 ss.

parler — et toi, homme sérieux et austère, sois l'auditeur surpris, qui s'assied pour écouter ce qui réjouit cet autre ; et cet autre se réjouira plus encore, de te voir écouter ainsi ; mais surtout, n'oublie pas une chose : l'intention cachée qui est la tienne, de mettre en valeur la question religieuse. Ou mieux encore, si tu en es capable, dépeins toi-même le beau avec tout son charme ; captive ton interlocuteur si possible; représente le lui chaleureusement, avec les caractères qui le lui rendent attrayant à lui: extravagant pour l'homme extravagant, triste pour l'homme triste, spirituel pour le bel esprit etc. — mais surtout, n'oublie pas une chose : ton intention cachée de mettre en valeur le fait religieux. Fais-le sans crainte ; car en vérité, on ne peut le faire qu'avec grande crainte et tremblement. »

Qu'arrivera-t-il ? Il faut en tout cas attirer l'attention de l'interlocuteur sur le fait religieux.[37]. «Les conséquences, personne ne peut les prédire, mais son attention va être éveillée. Peut-être cela le fera-t-il réfléchir et se demandera-t-il quel sens cela avait pour lui de s'appeler chrétien. Peut-être entrera-t-il en fureur contre l'homme qui s'est permis cette intention vis-à-vis de lui. Mais son attention est éveillée. Il lui faut porter un jugement. »

J'espère avoir montré par cet exposé que ce qui fait la valeur de K. ce ne sont pas tant ses théories, que la manière dont, instruit exactement lui-même de ce qui fait l'essence profonde de la vie religieuse, il pousse le lecteur à trouver lui-même sa voie. Au doute il n'oppose aucune apologie, mais il s'efforce toujours à nouveau de déterminer le lecteur à une activité intérieure féconde et personnelle.

Edouard GEISMAR
professeur à l'Université de Copenhague.

Traduit par Mme R. C.

---

[37] XIII, 539 = Ién. X, 26-27.

# Etudes critiques

## Ruysbroeck l'Admirable.

*A propos d'un livre récent.*

Le portrait du mystique flamand manquait dans la galerie des grands illuminés que l'érudition moderne s'applique à constituer peu à peu[1]. M. Wautier d'Aygalliers vient de combler cette lacune[2]. Il a composé son tableau avec la conscience scientifique qui convient à un grand sujet. Ayant non seulement fouillé les documents essentiels, mais déchiffré les textes même les plus effacés, il sait en extraire des éléments de vérité historique demeurés dans l'ombre, et des considérations générales d'ordre philosophique ou moral. A travers l'analyse critique du savant on sent l'affection congénère et divinatrice que l'homme religieux porte à cette grande âme. Ne s'agit-il pas, en effet, pour tout historien, de « découvrir l'âme du passé, afin de mieux comprendre le présent » ? Ou, ce qui revient au même, de discerner dans le présent l'écho des préoccupations intimes d'époques lointaines qui ressemblent à la nôtre, et de recueillir, aujourd'hui encore, les voix consolantes ou intiatrices des prophètes d'alors ? — L'auteur a, de plus, tracé la physionomie de son héros avec une virtuosité esthétique qui, disposant de toutes les nuances d'un langage imagé, observe pourtant la mesure voulue dans la notation du détail et embrasse toujours l'ensemble du sujet. En donnant un cadre somptueux au portrait qu'il se proposait de mettre en lumière, M. W. d'Ay. n'a pas amoindri la valeur scientifique de son étude, et nous ne nous étonnons pas que l'Académie française ait voulu décerner une couronne à l'œuvre d'un théologien protestant qui est aussi un artiste. Cette monographie est d'autant plus précieuse que le sujet était plus difficilement abordable, le moine brabançon ayant composé ses ouvrages, j'allais dire : ses poèmes, en langue flamande. Même quand le mystique écrit en latin comme Hugues de S. Victor, en allemand comme Me Eckhart, en espagnol comme S. Thérèse, en français comme S. François de Sales, ou en italien comme Molinos, sa diction est inhabile à dire l'indicible. Ici, un auteur se sert encore d'une langue qui, lourde et rustique, est aussi impropre que possible pour exprimer des abstractions subtiles, et qui, lointaine et inconnue, est inaccessible à la plupart

[1] Nous croyons savoir qu'un savant français nous donnera prochainement une étude considérable sur Jean Tauler, le mystique strasbourgeois.

[2] *A. Wautier d'Aygalliers :* Ruysbroeck l'Admirable. Librarie académique, Perrin et Cie, 1923. — 453 p.

des lecteurs même avertis. Remercions notre auteur de nous en avoir rendu l'inspiration générale; peut-être eût-il pu nous traduire encore certaines citations dont, même avec l'aide de l'allemand, nous n'avons pu saisir que le sens approximatif. Nous ne sommes pas, d'ailleurs, tout à fait d'accord avec lui, si, en ce qui concerne l'emploi de la langue vulgaire, il assimile le prêtre flamand à Me Eckhart, Tauler et Suso (p. 60). Ce qui, d'après une remarque de son disciple Jan de Scoonhoven, est vrai pour Ruysbroeck, à savoir qu'il se servait de sa langue maternelle pour se faire entendre par « les masses abandonnées et désarmées contre les tentations hérétiques », ne nous semble pas se rapporter à ses frères mystiques du 14e siècle. Ceux-ci, qu'on s'obstine à qualifier de grands prédicateurs, n'avaient guère l'âme missionnaire, ni le tempérament prophétique. Leur voix ne remplissait pas la vaste nef des cathédrales, mais ne s'élevait que dans le silence des oratoires monastiques, dans la paix des collèges de beghines ou dans le cercle étroit et surchauffé des « Amis de Dieu » qui étaient des laïcs de modeste condition et de croyance souvent peu orthodoxe. C'est aussi pour eux qu'ils écrivaient. Une copie de « La parure des Noces spirituelles » ne fut-elle pas envoyée par R. aux « Amis de Dieu de l'Oberland » et transcrite en longs extraits dans les œuvres de Rulman Merswin, le fantastique mystique strasbourgeois qui était un adversaire hargneux de la hiérarchie et dont les divagations frisaient le spiritualisme hérétique ?

L'ouvrage de M. W. d'Ay. est disposé en trois parties. La première est consacrée à l'étude critique des sources ; la seconde esquisse la vie de R. ; la troisième rassemble les éléments constitutifs de sa pensée, afin d'en définir les origines et la filiation philosophiques. Nous suivrons le plan du livre, tout en nous réservant le droit d'y insérer par-ci, par-là quelque remarque critique ou complémentaire et d'y ajouter, en fin de compte, une appréciation personnelle de R. l'A.

I. *Critique des sources.* — Nous passons rapidement sur cette partie. L'auteur classe ses documents en 4 catégories : La première se rapporte aux *œuvres de R.:* on en compte 11, selon Pomerius, son biographe ; 16, selon Surius, son traducteur. La seconde comprend les *biographies et les documents immédiats.* La troisième analyse les *documents secondaires* émanant de contemporains. La quatrième discute les renseignements de différentes *chroniques et relations.* L'auteur étudie à la loupe les manuscrits, variantes, copies et traductions de ces documents. La question des sources vient d'ailleurs, d'être reprise tout récemment. M. P. O'Sheridan [1] n'admet pas seulement ce qu'avaient déjà découvert les Bollandistes en 1885, que Pomerius aurait utilisé une biographie perdue dès le 15e siècle qu'un disciple immédiat de R., le sous-prieur de son monastère, le Hollandais Jean Dierckx, dit Jan von Scoonhoven, aurait consacré à son maître ainsi qu'au « Bon Cuisinier » du Vau-Vert, mais il croit pouvoir désigner les chapitres que Pomerius aurait extraits littéralement de cette biographie antérieure.

II. *La vie de Ruysbroeck.* — Avant d'aborder la vie de son héros, l'auteur, en une large fresque, en trace l'arrière-plan, *l'image de la*

[1] *P. O'Sheridan :* Ce qui reste de la plus ancienne vie de Ruysbroeck. Revue d'Hist. eccl. (Louvain), T. XXVI, F. 1 et 2.

*société flamande* du 14e siècle. Des guerres extérieures et leurs acolytes, la peste et la famine ; le chômage de l'industrie nationale, les difficultés économiques qui en résultèrent et les luttes sociales qui en furent la conséquence, avaient provoqué un déséquilibre de toutes les conditions extérieures et une déplorable décadence morale. Le malaise général provoqua une inquiétude religieuse en partie propulsive et féconde, en partie dévergondée et dévastatrice. Si les horreurs et les scandales du siècle le plus sauvage du moyen âge n'ébranlèrent pas la foi de ces populations d'une piété native, des cris d'indignation s'élevèrent pourtant contre une hiérarchie ravagée par le mammonisme et hostile aux revendications nationales du peuple, contre ces « fils de Judas qui recherchent la laine bien plus que les brebis ». La confrontation désespérée de l'idéal religieux avec les réalisations ecclésiastiques ne fit pas naître, il est vrai, la piété mystique, car rien n'est plus immobile et intemporel que cette attitude religieuse, mais en favorisa l'éclosion. Peut-être est-il exagéré de dire que le mysticisme « conviait les foules désemparées à le suivre sur les hauteurs » et que le rôle de R. consistait avant tout dans la tentative de traduire « pour le peuple les hautes spéculations des scolastiques et de canaliser la fougue de l'enthousiasme ». Le fait mystique lui-même, la recherche individuelle du commerce immédiat avec la divinité, le besoin de s'unir amoureusement à elle, le désir de ressentir jusque dans les sensations physiques la présence béatifiante de Dieu, peut-il prétendre parer à un désenchantement d'ordre politique, économique ou ecclésiastique ? Il nous semble que, dans ses origines profondes, le phénomène mystique ne peut pas être qu'un sursaut temporaire de prophétisme agressif, ni, d'autre part, satisfaire des besoins grégaires. C'est ce qui, entre autres, le distingue du spiritualisme sectaire dont notre auteur a admirablement défini la physionomie et les différentes tendances : le réalisme évangélique de Joachim de Flore, la spéculation panthéiste de David de Dinant et d'Amaury de Bène, l'anarchisme des frères du Libre-Esprit, les aberrations dépravantes des Beghards, l'effervescence provoquée par les Flagellants. — Comme sur la belle toile du Louvre représentant le général Prim, la figure centrale se détache, silencieuse et immobile, de l'étrange grouillement du second plan, la sereine grandeur de R. se profile, dans le tableau de M. W. d'Ay., au milieu de ce monde flamand déchiré par les passions les plus contradictoires. Sous les ailes d'une mère pieuse et craintive, l'enfant ne supporte pas seulement les misères du prolétariat villageois d'alors, mais apprend à connaître la douce dévotion familiale qu'il chantera en accents émouvants. Notons ce fait extraordinaire que le mystique flamand fut un enfant de la *campagne*, tandis que ses coreligionnaires de tous les temps sortent d'un milieu citadin. Seul le raffinement d'une civilisation mûre et emmurée semble permettre le déploiement d'un sentiment conscient de lui-même et les analyses pénétrantes de l'introspection[1]. R., par contre, se souviendra, sa vie durant, de ses origines rustiques et, après un stage de courte durée dans la ville, se replongera dans la verte solitude de la campagne. Aussi ce contact avec la nature communiquera-t-il à son mysticisme un parfum

[1] N'est-il pas significatif que les ordres mendiants qui s'étaient établis dans les villes, tandis que les anciennes congrégations demeuraient à la campagne, furent les organes de la piété mystique au M. A. ? — « Geist ist die spezifisch städtische Form des verstehenden Wachseins. » (Spengler. Unterg. d. Abendl. II, p. 108.)

étrange et une coloration particulière que nous qualifierons de prophétique, le prophète possédant, bien plus que le mystique, le sentiment cosmique. Nous reviendrons sur ce point. — C'est à Bruxelles que R. rencontre la culture de la ville. Un oncle, Jean Hinckaert, chanoine de S. Gudule, le reçoit dans sa maison et l'élève à ses frais. Avec cet oncle et un autre chanoine, Franco de Coudenberg qui, les deux, s'étaient convertis et avaient distribué leurs biens aux pauvres, le jeune R., devenu clerc, forme une petite association de vie ascétique. Dans cette atmosphère de beauté spirituelle et de simplicité évangélique son esprit s'épanouit en de magnifiques floraisons. Mais R. participe aussi aux combats des idées et, par des ouvrages de polémique, s'oppose aux aberrations d'une prophétesse hérétique du nom de Bloemardinne. Le chapitre, intitulé Bloemardinne, ne nous indique, il est vrai, qu'assez vaguement en quoi la doctrine de notre mystique orthodoxe différait de celle de la sectatrice. Le compte rendu qu'on y trouve du livre : « le Royaume des âmes », destiné à réfuter les faux mystiques, ne nous donne qu'un exposé positif des voies par lesquelles le vrai voyant s'élève à Dieu. Le résumé de l'ouvrage principal de R., « la Parure des Noces spirituelles » et celui d'autres écrits de cette époque, contenus dans ce même chapitre, ne semblent plus avoir aucun rapport avec les extravagances de Bloemardinne et sont, à notre avis, par trop sommaires. L'auteur nous assurant que ces écrits contiennent des pages de toute beauté, nous lui aurions su gré, s'il avait voulu nous en traduire quelques passages. — Cependant R. croit trouver dans la solitude une atmosphère plus favorable à la contemplation que dans la fièvre des luttes ecclésiastiques. Se sentant poussé vers le cloître, il quitte Bruxelles et le monde. Retournant à la nature, il se fixe avec quelques compagnons à Grœnendal (Vau-Vert), dans la forêt de Soignes. Il devient le prieur de la congrégation qui prend l'habit des chanoines réguliers de S. Augustin. Quoique les biographes ne mentionnent aucune raison spéciale de cette retraite, M. W. d'Ay. parle d'une « *conversion* ». Il fonde cette hypothèse sur l'incohérence d'un écrit de R. intitulé : « le Tabernacle spirituel ». La fin de l'ouvrage ayant été composé 7 ou 8 années après la première partie et révélant un autre état d'âme que celle-ci, notre historien suppose une crise intérieure qui se placerait entre la date du début de ce traité et celle de sa rédaction finale. C'est possible. Il est pourtant significatif que R. ne se retire pas seul du monde, les deux chanoines convertis l'accompagnent. En outre, il est manifeste que d'ordinaire les mystiques catholiques ne connaissent pas les crises de la conscience morale. Ni chez S. Bernard, ni chez Eckhart, ni chez Tauler, il n'est question d'une « transposition du centre de gravité intérieur » ou d'une « réorganisation de la vie morale autour d'un principe nouveau » ; l'unité de leur vie dérive soit de leur spiritualisme natif, soit du quiétisme de leur tempérament. Du reste, leur conception purement négative du péché[1] ne les dispose pas aux spasmes de la conversion[2]. Mais peut-être M. W. d'Ay. a-t-il raison et l'hypothèse qu'il émet sur la « conversion » de R. ne ferait que confirmer un fait dont nous avons cru discerner d'autres indices : que la piété de R. n'est pas inté-

[1] M. Eckhart : « Alles das gebrechlich ist, ist Abfall vom Wesen ». S. Augustin : « Non est malum nisi minui bono. »

[2] Même la soi-disant « conversion » de S. Augustin est bien plus une nouvelle orientation d'ordre philosophique et de tendance ascétique qu'une recomposition de son moi moral.

gralement mystique. Les deux passages que notre auteur cite p. 195, et dans lesquels il est question de l'homme « juste », de ses « négligences et de ses défauts », ou d'une détresse qu'il « étale en gémissant devant la miséricorde de Dieu », ou encore des « attentats contre l'immense et fidèle Seigneur », contiennent, sans aucun doute, des traits de religiosité « prophétique » qui s'ajoutent à d'autres nettement mystiques. Chez R., la connaissance de son néant et de son impuissance ne provoque pourtant pas, comme chez Luther, une explosion de pessimisme moral, mais ne suscite qu'un « étonnement étrange de ne pouvoir se mépriser assez profondément ». Mais que la fuite de R. dans l'isolement soit due à un déchirement intérieur ou seulement au sentiment de l'abîme que lui et ses compagnons sentent se creuser entre leurs aspirations intimes et les tendances du monde ambiant[1]; le mystique a trouvé le milieu où il « aura moins de peine à élever son âme à Dieu que de porter sa main au front ». Il se plonge dans l'ombre des forêts, pour y offrir son âme aux illuminations qui l'inondent, et sous un tilleul il grave sur des tablettes de cire ce que lui dicte l'Esprit. Il ne lui est pourtant pas permis de s'oublier dans sa contemplation. Cet homme qui, dans la solitude est favorisé d'ineffables visions, exerce, d'autre part, une cure d'âmes d'une belle sobriété évangélique. Comme le staretz Zosime de Dostojewski (Frères Karamasof), il donne audience aux visiteurs qui accourent de loin pour le consulter ou pour le vénérer. En cela encore, R. se distingue des mystiques classiques qui, en général, ne manifestent aucun goût pour le ministère pastoral. — M. W. d'Ay. croit trouver *Tauler* parmi les visiteurs. Cette supposition repose sur une conjecture de Surius qui corrige en « Thaulerus » le nom d'un certain « Canclaer » que cite Pomerius, le premier biographe[2]. Nous ne croyons pas pouvoir nous ranger à cette opinion, et il semble bien que d'autres assertions de notre auteur sur Tauler demandent à être revisées. Si l'on renonce à identifier Tauler avec le héros du fameux « Meisterbuch », et la critique historique depuis Denifle jusqu'à l'abbé Chiquot nous y oblige, il faut aussi abandonner les données chronologiques de ce roman, et l'année 1290 peut tout aussi peu être maintenue comme la date de naissance du mystique strasbourgeois, que l'année 1308 comme celle de son entrée dans l'ordre des Dominicains. On ne peut certifier qu'une chose, c'est que Tauler naquit aux environs de l'an 1300. D'autre part, si, comme le constate d'ailleurs M. W. d'Ay., aucun document sérieux ne nous permet d'admettre que Tauler aurait acquis ses grades à Paris, et si ce n'est que longtemps après sa mort que la voix du peuple lui attribua successivement le grade de magister (Meister) et de docteur, il est manifeste que Canclaer, le docteur des S. Ecritures que signale Pomerius, ne peut être identique avec Tauler, avec le nom duquel son propre nom n'a de commun que 4 lettres sur 8. M. W. d'Ay. cite pourtant un passage des Sermons de Tauler qui semble se rapporter à la retraite de R. (p. 246)[3]. Il est contenu dans un sermon sur le texte Jean 6, 55. Mais si ce sermon, comme

---

[1] « *victi taedio* ».

[2] « Canclaer, doctor sacrae paginae, ordinis praedicatorum magnae reputationis et excellentiae. »

[3] « Ich bin in solchen Landen gewesen, wo die Leute männlich sind und wahre starke Abkehr leisten und dabei bleiben; da bringt das Wort Gottes mehr wirkliche Früchte in einem Jahr als hier in zehn. Wunder sah man an diesem wonnigen Volke und grosse Gnade. Aber etliche Länder gebären nur Weibliches. »

il est probable, a été prononcé à Cologne[1], le prédicateur n'aurait pas pu parler aux fidèles du pays de R. comme d'une contrée lointaine où règnerait une piété plus virile, parce que Cologne et la Flandre étaient pays voisins, reliés entre eux par une même langue et de nombreuses relations. Et, du reste, le pays de R. ne méritait pas, à cette époque, l'éloge que Tauler adresse à la contrée anonyme dont il est question dans son sermon. Si la visite de Tauler au Vau-Vert est invraisemblable, nous reconnaissons pourtant que les mystiques de cette époque : Tauler, Henri de Nördlingen, Suso, Ruysbroeck échangeaient entre eux leurs écrits. Le commerce spirituel et littéraire de Tauler et de R. est prouvé par le fait que des écrits du mystique brabançon sont reproduits dans des sermons de Tauler. Mais, là encore, ne pourrait-on pas admettre que R. fut dépendant de Tauler dont la réputation mystique était établie avant celle du prieur de Grœnendal ?

III. *Les sources philosophiques de Ruysbroeck.* — Toute l'œuvre littéraire de R. est une hymne chantant les pérégrinations de l'âme en quête de Dieu. Partie de Dieu, comme l'étincelle part de la flamme, elle déchoit et erre, inquiète, à travers le monde et les éléments ; elle demande ardemment à retourner vers son foyer ; elle y parvient enfin, grâce au courant dynamique qui, s'échappant éternellement de la divinité, la porte, la pénètre et, lui promettant l'unité en Dieu et l'union avec Dieu, la ramène finalement vers le pôle de sa vie. Drame en trois actes : la sortie, la chute, la rentrée de l'âme. — Malgré le caractère hymnique de cette spéculation on peut parler d'une *doctrine* de R., et c'est elle qu'avec sa connaissance parfaite de la philosophie religieuse de l'antiquité et du moyen âge et grâce à sa familiarité particulière des idées de R., M. W. d'Ay. développe avec une haute autorité dans la troisième partie de son ouvrage. Il y distingue *deux éléments :* d'une part, une construction métaphysique, effort de la pensée, car la connaissance précède l'amour, — d'autre part, succédant à l'œuvre spéculative, un élan de l'âme qui tend à dépasser les limites tracées à l'intelligence humaine, un mouvement intérieur qui pourtant, lui aussi, est l'objet d'une science profonde, d'une métaphysique divine enregistrant de prodigieuses expériences. Le système de R. est une mystique à base spéculative. Avec les scolastiques il puise à la source de *l'aristotélisme*, avec les mystiques à celle du *néoplatonisme.* Notre auteur suit son penseur jusque dans les derniers recoins de sa pensée, nous montrant en quoi il se rencontre avec les scolastiques et en quoi il s'écarte d'eux. Une petite rectification tout accessoire: M. W. d'Ay. note entre autres la dépendance de R. par rapport à S. Bonaventure et son : « Itinerarium mentis ad Deum », dépendance qui se révèle jusque dans l'identité de certains termes et jusque dans des analogies de détail. S'il cite comme preuve de cette influence une image que R. aurait empruntée textuellement à S. Bonaventure[2] et que notre auteur dit n'avoir trouvé nulle part ailleurs, nous nous permettons de le rendre attentif à un passage de Tauler[3]. Est-ce à dire

[1] « Es ist eine gute Gewohnheit zu Köln, dass man gern das h. Sakrament nimmt, aber es wird ungleich genommen »... suit une assez longue critique des habitudes colonaises, qui ne peut s'adresser qu'à des auditeurs de l'endroit même.

[2] « Devant l'humilité tous les ennemis fuient comme le serpent fuit devant la vigne en fleurs. »

[3] Sermon sur le texte Math. 20, 1-16. Joh. T. Predigten., éd. Lehmann 1913. I, p. 24. « Dann scheint die Sonne und wirkt auf die Trauben

que Tauler a cueilli cette fleur dans le jardin de R., ou R. dans celui de T.? ou les deux dans celui de S. Bonaventure? Ou bien cette rencontre ne prouve-t-elle pas, une fois de plus, combien le vocabulaire est semblable chez tous les mystiques? Les similitudes de la goutte d'eau qui se perd dans un tonneau rempli de vin, du fer rougi prenant la nature du feu, de l'air rayonnant de lumière, de l'œil frappé par une clarté qui lui est propre, sont tellement fréquentes qu'il est illusoire de vouloir établir, à l'aide de l'une ou de l'autre, des dépendances littéraires définies. — Cependant, R. ne cherche pas ses inspirations chez les scolastiques seulement, ou chez ceux d'entre eux qui occupent une position mixte entre les grands docteurs et les mystiques spéculatifs tels que S. Bernard ou les Victorins, mais chez les grand'prêtres du mysticisme eux-mêmes. Et c'est la *seconde source* de sa pensée. La scolastique n'affectant qu'une partie réduite de la doctrine de R., on peut facilement détacher le contingent de principes scientifiques qui en dérive. En s'assimilant les connaissances de son siècle, le mystique flamand ne pouvait pas faire abstraction de son armature théologique. Mais la scolastique ne lui sert que de cadre dans lequel il place les *éléments purement néoplatoniciens*. Pour démêler cette dernière filiation, M. W. d'Ay. esquisse un tableau lumineux du néoplatonisme. Il étudie Plotin et S. Augustin ; il recherche l'influence de Proclus ; il nous montre le Pseudo-Denys faisant passer la spéculation néoplatonicienne dans la mystique chrétienne et il nous fait comprendre que si, chez l'Aréopagite, la conciliation de la pensée orientale et de la vérité chrétienne n'est au fond qu'un mariage forcé, il y a véritable fusion des deux principes chez Scot Erigène qui fut également un maître de R. — En relevant chez celui-ci une tendance à peine dissimulée au *panthéisme* que n'a pas manqué de dénoncer déjà Gerson, le doctor christianissimus, chancelier de l'Université de Paris, notre auteur se demande, si le mystique brabançon n'a pas subi l'influence des spiritualistes hérétiques dont il emploie la terminologie ambiguë, tout en combattant leurs extravagances actuelles. Et, dans cet ordre d'idées, se pose aussi la question de savoir dans quelle mesure la puissante pensée de Me Eckhart, condamné après sa mort pour ses velléités panthéistes, a pu teinter celle de R. En observant le torrent de vie qui jaillit de la divinité et qui se répand à tous les degrés de l'Etre, R. n'a-t-il pas, comme Eckhart, cédé à une sorte d'ivresse métaphysique allant jusqu'à identifier le créateur et la création? La distinction que les savants catholiques font entre les mystiques orthodoxes et les mystiques du Libre-Esprit ou les mystiques quiétistes est d'ailleurs arbitraire, car, en fin de compte, le germe de l'hérésie ne se trouve pas dans les assertions panthéistes elles-mêmes, mais déjà dans le désir d'une union déifiante avec l'Absolu. Comme cette passion de l'amour unitif est commun à tous les mystiques, on peut prétendre que les mystiques orthodoxes s'acheminent, eux aussi, vers le panthéisme et que dans leur pensée intime il n'y a aucune raison intrinsèque de s'arrêter à mi-chemin.

Si R. est dépendant de sources diverses, il ne sera pas dit qu'il manquait *d'originalité*. Son biographe a été bien inspiré en ne recherchant pas

---

und lässt sie lieblich blühen. Auch die Blumen sind von so gutem, edlem Geruch, dass er alles Gift gänzlich vertreibt : weder Kröte noch Schlange kann den Geruch vertragen. » Le tertium comparationis est un peu différent : il ne s'agit pas d'humilité, mais d'une intériorité religieuse profonde et pure.

seulement la filiation de sa pensée, mais en signalant aussi la paternité intellectuelle de la spéculation médiévale par rapport à la philosophie de l'esprit depuis Descartes jusqu'à Bergson et Le Roy. Ce qui nous intéresse spécialement, c'est l'effort de création par lequel l'auteur des « Noces spirituelles », de la « Pierre brillante », du « Tabernacle » se distingue des autres mystiques. Nous regrettons que M. W. d'Ay. se soit borné à étudier la particularité du génie de R. dans l'énoncé de sa *pensée* théologique, et dans l'organisation des matériaux qui composent sa *philosophie religieuse*. Les réserves dédaigneuses que le P. Denifle formulait naguère au sujet des études mystiques de nos savants protestants, ont-elles tellement impressionné notre auteur? Il faut reconnaître que ce n'est pas sans raison, que le polémiste catholique contestait aux Pfeiffer, Ch. Schmidt, Preger, Jundt, le droit d'apprécier la spéculation mystique du moyen âge, tant qu'ils n'auraient pas approfondi la théologie scolastique qui, à son avis, formait le fond même de leur pensée. Une vie entière, prétendait-il, suffisait à peine pour acquérir la connaissance de cette matière à la fois si vaste et si subtile. Le savant dominicain ne pourrait pas reprocher la même ignorance à M. W. d'Ay. Sans se perdre dans le fouillis de la dialectique scolastique, celui-ci en a parfaitement fixé l'apport dans la philosophie religieuse des mystiques en général et de R. en particulier. Il croit même découvrir l'originalité de ce dernier dans le dosage spécial des ingrédients purement scolastiques et de ceux d'origine néoplatonicienne, ainsi que dans la manière particulièrement délicate d'amalgamer ces deux complexes d'idées. L'analyse et la répartition des éléments dialectiques et mystiques, thomistes et plotiniens, étaient évidemment indiquées, mais, en outre, nous aurions souhaité une *étude psychologique de la piété* de R. Car c'est là que, d'après nous, réside l'originalité de cette âme. Ayant étudié la pensée de notre mystique dans son alignement philosophique, l'auteur aurait pu songer à saisir aussi « le sentiment à ce moment de virginité, où il tente d'exprimer l'inexprimable ». Ce qui, chez le mystique, nous passionne, ce n'est pas le système, ni même la doctrine centrale du système, la théologie plotinienne de la ἕνωσις et de la ἁπλωσις, mais le balbutiement sublime par lequel le sujet religieux cherche à fixer certains états d'âme uniques, ce sont les divinations d'une prodigieuse intuition intellectuelle dans laquelle, selon un mot de Maeterlinck, la psychologie humaine se mêle à la psychologie de Dieu et que l'on saisit, comme dit Porphyre, bien mieux par une absence de pensée que par la pensée : « Il en est de ces visions comme de celles du sommeil dont on ne peut parler que jusqu'à un certain point à l'état de veille, mais dont on n'acquiert la connaissance et la perception que par le sommeil. » De pénétrer un peu plus avant dans ce pays de rêve qui est peut-être celui de la pure vérité et de la réalité à la fois la plus fascinante et la plus angoissante, voilà ce qui, de nos jours, excite la curiosité fiévreuse de tant d'âmes. Et comme Barutzi, Hœffding, Truc, le P. Maréchal, M. de Montmorand qui, dans leurs éssais psychologiques ont tenté d'intéressantes excursions dans les contrées solitaires de l'abstraction et de l'amour mystiques, M. W. d'Ay. aurait pu nous guider. Il est vrai, que, dans sa monographie si riche et si documentée, un lecteur avisé ne trouvera pas uniquement l'analyse des éléments doctrinaires du mysticisme de R., mais aussi par-ci, par-là, l'indication de ces expériences de psychologie surnaturelle dont son âme fut le théâtre. Un tableau synthétique de ces mystérieuses apparitions de l'Esprit eût

admirablement complété et couronné la troisième partie de ce livre, pour le reste si suggestif.

IV. *La piété de Ruysbroeck.* — Quant à nous, nous ne pouvons pas songer à gravir la cime neigeuse du haut de laquelle l'esprit ne peut que contempler un spectacle sacré, sans pouvoir en saisir, par l'effort de la pensée discursive et profane, le miroitement merveilleux. Nous ne pouvons pas non plus espérer donner un exposé circonstancié de la qualité particulière de la piété de R. Qu'il nous suffise d'indiquer *quelques traits de sa physionomie religieuse ;* nous les recueillons dans la biographie même qui fait l'objet de cette étude. La piété de R., par ces particularités, se distingue, croyons-nous, de la mystique intégrale de ses coreligionnaires spéculatifs et déborde même, si on peut dire, la nébuleuse du mysticisme inhérent à sa propre nature.

Nous croyons discerner dans la piété du prieur de Grœnendal *deux tendances* qui, en s'alliant à sa mystique, lui confèrent une coloration inattendue et sui generis. Nous avons déjà constaté qu'il possédait à un haut degré l'amour de la nature. Son *sens cosmique* garantit son sentiment religieux de la sentimentalité énervante des extatiques et sa pensée de l'abstraction uniformément grise et glaciale si commune aux mystiques. Il en résulte, et c'est le second aspect de sa piété, une joyeuse *volonté d'agir* qui met son mysticisme à l'abri de la stupeur quiétiste, si répandue parmi les contemplatifs.

*Le sentiment cosmique* découle, chez R., de son amour de la nature. Enfant des campagnes, il connaît « la greffe, la fécondité florale, les phénomènes météorologiques, les marées, les mœurs des fourmis et des abeilles... il nomme un grand nombre d'essences forestières et de fleurs ». L'admiration du monde matériel constitue pour lui un premier degré de la contemplation. M. W d'Ay. a judicieusement noté cette tendresse de R. pour les créatures qui l'apparente à S. François. N'a-t-il pas pitié des petits oiseaux, quand il neige ? La forêt mystérieuse est pour lui ce que, pour le poverello, est la solitude de l'Alverno, l'abri dans lequel il ouvre son âme aux illuminations d'en-haut. La forêt ! R. aurait pu dire comme S. Bernard : « Ce que je sais des sciences divines..., je l'ai appris dans les bois... par la méditation et la prière. Je n'ai pas eu d'autres maîtres que les hêtres et les chênes. » Qu'on se rappelle aussi le célèbre « Sursum corda » par lequel le mystique souabe Henri Suso convoquait un jour toutes les créatures depuis les astres jusqu'au minuscule scarabée à célébrer avec lui une messe spirituelle à la gloire de l'Eternel. On peut affirmer que les mystiques qui accordent aux choses de la nature une telle attention, ont la piété plus large et plus saine que ceux qui, en se repliant uniquement sur leur propre « fond », espèrent se plonger dans les profondeurs de la divinité elle-même et dont l'âme, comme dit Plotin, au lieu de contempler le monde intelligible devient elle-même un objet de contemplation et brille de la clarté des conceptions qui ont, là-haut, leurs sources. Certes, R. aussi se laisse glisser dans l'abîme sans fond, lui aussi erre à travers le désert terrifiant où toutes images s'effacent et il s'élance dans les ténèbres où l'âme espère rencontrer le Dieu caché. Mais il reprend pied sur une terre ensoleillée et douce. Il se retrouve sous les voûtes vertes de sa forêt de Soignes. Il retourne à son jardinet monacal et, de ses mains laborieuses, y plante légumes et fleurs. Si la nature, pour lui, est le premier palier d'où son âme s'envole vers l'invisible, elle est aussi la mère géné-

reuse qui, en accueillant dans ses bras l'âme au retour de ses pérégrinations fantastiques et de ses ascensions vertigineuses, lui épargne le choc douloureux des rechutes brusques, chasse loin d'elle l'amertume si fréquente chez les mystiques désenchantés et l'incite à rechercher, ici-bas même, les vestiges du Tout-puissant, comme on cherche « l'empreinte d'un pied sur le sable». — Mais il y a plus: R. accorde, même dans sa *philosophie spéculative*, une place à ce sentiment cosmique. Professant, comme Albert le Grand et comme Scot Erigène, une sorte de réalisme scientifique, il considère le monde physique comme une réalité digne d'une investigation aimante et en fait entrer le concept dans sa construction religieuse et philosophique. Il suppose une corrélation entre la vie de l'univers et la vie psychique et morale de l'homme. Il rapproche les 4 tempéraments des 4 éléments dont se composent les corps « sublunaires » et dont les astres dirigent le mouvement ascendant ou descendant. Comme dans la cosmologie de Jakob Bœhme, ou comme dans les spéculations astrologiques de nos théosophes modernes, l'organisme matériel de l'homme est censé participer aux forces qui traversent le cosmos et aux vicissitudes qui l'ébranlent. Quelque abstruses que nous paraissent ces fantasmagories cosmiques, elles contribuèrent pourtant, chez R., à tenir en éveil son sentiment du monde phénoménal et protégèrent son mysticisme contre les infiltrations dissolvantes de la *sentimentalité*. Lorsque, se repliant sur lui-même, le sentiment prend complaisamment conscience de ses virtualités, il perd sa naïveté et ne daigne plus désormais considérer l'univers comme objet de ses aspirations naturelles ou de ses tendances spontanées. Alors, généralement aux époques de haute civilisation qui éprouvent déjà l'antinomie entre un idéal rêvé et une réalité décevante, on voit naître la sentimentalité. La sentimentalité est due à une hypertrophie du sentiment qui, croyant se suffire à lui-même, reste sans contenu réel, sans profondeur, sans combattivité et sans autre objet que ses propres émotions. Ramenant sur elle-même l'ardeur vitale du sujet, la sentimentalité en anémie les puissances et en fausse les impulsions. Il n'est pas étonnant que la plupart des mystiques se laissent aller à la sentimentalité. Obéissant au glissement de leur sentiment stérile et concentrant toutes les fonctions de leur être dans l'introspection, ils se désintéressent du monde phénoménal, se soustraient aux devoirs qu'il leur soumet, évitent les heurts, dont il les menace, désespèrent d'y réaliser l'idéal dont leur âme s'est gavée, pour ne jouir, dans les quatre murs de quelque cellule dénudée, que de la suavité de leurs émotions séraphiques[1]. Le mystique sentimental, s'aban-

[1] Cette thèse a été appliquée à l'histoire psychique du 18e s. dans le livre étrange, mais singulièrement attrayant et incisif de *Max Wieser* : Der sentimentale Mensch, gesehen aus der Welt holländischer und deutscher Mystiker. Verl. F. A. Perthes, Gotha, 1924. — Mal composé, plein d'obscurités, contenant des erreurs (p. 94. Luther a-t-il jamais édité les œuvres de Tauler? L'auteur confond T. avec la « Théologie germanique » que L. publia en 1516 et réédita en 1518), d'un style lourd, parfois défectueux, se perdant en digressions qui nous déroutent, cet ouvrage nous offre pourtant des aperçus généraux d'une profondeur étonnante et, se basant sur des documents littéraires lointains et rares, répand des lumières toutes nouvelles sur la mentalité mystique en général et sur le mariage étrange que, grâce à la sentimentalité d'une époque de haute civilisation, la mystique a contracté non seulement avec le piétisme (Gottfried Arnold) ce qui n'a rien d'étonnant, mais avec des partenaires inattendus et parfois récalcitrants, tels que le luthéranisme orthodoxe (Valentin Lœscher),

donne à une tendance qui s'épuise en elle-même, renonce à l'action. C'est grâce au sentiment cosmique qui l'anime, que R., quoique mystique dans l'âme, évite l'écueil de la sentimentalité paralysante. Malgré sa fuite hors du monde, il demeure, même au cœur de la forêt brabançonne un homme d'action. Et c'est le second aspect paradoxal de son mysticisme.

*L'activité* de R. est de nature diverse. Elle se révèle avant tout dans une *piété simple, pratique*, se déployant en une *morale* saine, sévère et consacrée par le *travail*. Le prieur de Grœnendal se préoccupe de créer un rythme vital allant de la contemplation individuelle au labeur manuel, et retournant de la vie active au recueillement cultuel ou personnel. Dans l'accomplissement du devoir journalier librement et humblement accepté, R. découvre un reflet de la « science et de la sagesse surnaturelle ». Les anges ne travaillent-ils pas, eux aussi, dans l'amour et l'action de grâces ? Et Dieu lui même n'est-il pas l'ouvrier inlassable, le créateur éternel ? Comme Luther et avant lui, notre mystique affirme qu'on sert Dieu au lavoir, a la cuisine, à l'infirmerie — en raccommodant des souliers, dira Tauler — autant que dans le sanctuaire. La méditation mystique, chez R., ne comporte donc pas l'indifférence morale ni l'inertie quiétiste ; la spéculation n'exclut pas la sanctification. « Tout acte vertueux suppose une rencontre avec Dieu », écrira-t-il dans la « Parure des noces spirituelles ». Son système doctrinal, lui-même, contient un abrégé de morale pratique, et ainsi R. ne perd le contact avec la réalité de la vie chrétienne ni dans la théorie, ni dans la pratique. On ne peut certes pas en dire autant de tous les mystiques. — L'activité de R. se manifeste encore dans la *sollicitude pastorale* pour les fidèles abandonnés par leurs pasteurs. Nous avons déjà

---

le rationalisme (Christian Wolf), le monde aristocratique (Zinzendorf, Wolf de Metternich) et le moralisme bourgeois (Basedow). M. Wieser démontre qu'au début du 18e s. la sentimentalité mystique, partie d'Espagne et ayant traversé la France, pénétra dans la vie spirituelle de l'Allemagne par la voie de la Hollande (nous ne comprenons pas bien, pourquoi l'auteur s'obstine à voir des représentants de la race germano-hollandaise dans les intermédiaires de la mystique latine, en Poiret — Metz n'est pas située en Alsace, p. 53 ! — en Jurieu, en Elie Saurin qui sont des huguenots réfugiés en Hollande, parlant et écrivant en français). Ce fut avant tout le prestige de la personnalité de *Fénelon* et la répercussion de ses démêlés avec Bossuet qui attirèrent l'attention de l'Allemagne cultivée sur le mysticisme sentimental de l'archevêque de Cambrai. Il est curieux d'apprendre par les témoignages les plus divers quelle influence immense l'ami de Mme Guyon exerça, aux environs de 1700, sur les milieux religieux d'outre-Rhin. En J. M. von Loën, l'auteur croit reconnaître le type parfait de l'homme sentimental qui représente toute la génération du début de 18e s. Dans la seconde moitié de ce siècle, l'historien note trois réactions contre le sentimentalisme, la première partant de Voltaire et de Frédéric le Grand, ainsi que des poètes anacréontiques, la seconde se manifestant dans le mouvement qu'on est convenu d'appeler : « Sturm und Drang », la troisième déterminée par l'idéalisme des classiques allemands. Une seconde poussée de sentimentalisme s'étant fait jour dans le romantisme du 19e s., elle fut refoulée par le réalisme politique de l'ère de Bismarck. Le 20e s. enfin, nous montre, en Allemagne, une classe dirigeante (« Führerschicht ») foncièrement désentimentalisée ; les masses, par contre, ayant conservé une foi aveugle dans les désirs illusoires surgis de leur fond émotionnel, ne seraient pas encore guéris de ce que M. Wieser, à plusieurs reprises, appelle une maladie du sentiment. Nous avons cru devoir signaler en détail cet ouvrage si dru et si pénétrant parce qu'il nous semble pouvoir servir à l'intelligence de l'état d'âme mystique de tous les âges.

noté quels trésors de compassion et de sagesse l'éremite du Vau-Vert, dans sa cure d'âmes, dispensait aux âmes altérées de paix et de connaissance qui savaient le trouver jusque dans sa retraite silvestre. C'est pour leur édification que, dans ses exhortations comme dans son œuvre littéraire, il employait la langue vulgaire. — Son activité se déverse ensuite dans des entreprises d'*organisation monastique*. Et là encore, il ne se rencontre qu'avec quelques mystiques exceptionnels tels que S. François, S. Bernard ou S. Thérèse. Dans le « livre des 7 Clôtures », R. nous offre une touchante image de la vie conventuelle, telle qu'il la conçoit. Avec un sens très avisé des devoirs immédiats, il envisage toutes les éventualités de l'existence claustrale et en règle tous les détails, le costume et la pitance, les études et les travaux de la glèbe, les fonctions sacerdotales et les heures de récréation. En inspirant personnellement Gérard de Grote, il devient l'animateur de la règle des « Frères de la Vie commune » qui entend également harmoniser la contemplation et l'action. — Enfin, et c'est encore une anomalie, son mysticisme ne l'empêche pas de déployer une activité féconde de *défense ecclésiastique*. En combattant l'hérésie, en s'efforçant de faire rentrer ses rêves mystiques dans le cadre de la tradition et en se méfiant de lui-même et de l'hétérodoxie qui risque de se faufiler dans ses spéculations, il se révèle comme un fils fidèle de la Mère-Eglise. « Pour tout ce que j'ai écrit, dit-il à la fin de sa vie, je me soumets au jugement des saints et de la Sainte-Eglise. » Dans sa doctrine il lie, comme l'Aréopagite la conception de la hiérarchie à la théorie mystique du retour à Dieu. Non seulement il remplit, lui-même, scrupuleusement ses devoirs de prêtre, mais il combat ceux qui méprisent l'entremise sacramentelle de l'Eglise et qui, «comme l'aigle, s'en remettent à la seule puissance de leurs ailes pour s'élever toujours plus haut et aller à Dieu. » Cette comparaison implique une condamnation tout à fait surprenante d'une mystique à la fois suffisante et inquiète. Car le « vol convulsif de l'aigle ivre, aveugle et ensanglanté » est précisément un symbole très familier aux auteurs mystiques destiné à illustrer l'essor de l'âme. En tous cas, la soumission respectueuse de R. ne répond guère à l'attitude détachée des autres mystiques à l'endroit de l'Eglise. Me Eckhart se permettait bien des écarts vis-à-vis des autorités spirituelles. Suso avait de fâcheux démêlés avec les hommes d'Eglise de sa province. Henri de Nœrdlingen ne cachait pas son animosité contre le clergé. Et Tauler, lui-même, d'habitude si sobre dans ses appréciations, se laissait entraîner, à l'occasion, à de véhémentes sorties contre les pharisiens.

Somme toute, nous admirons en R. un représentant de la toute grande mystique, de celle qui, comme chez S. Paul et chez S. Thérèse, se dépasse elle-même et s'oriente résolument vers l'action. En recherchant les raisons de cette anomalie, nous en trouverons une qui nous expliquera également la paradoxale consonnance du sentiment cosmique et des aspirations mystiques chez R. Nous percevons, en effet, dans ses écrits le son d'une piété qui, d'ordinaire, ne se laisse pas harmoniser avec les modulations mystiques ; c'est la dominante de ce qu'on appelle maintenant la piété « prophétique ». Le mystique prophétique ne se contente pas d'orienter les passions obscures de son âme vers une union béatifiante avec le Dieu mystérieux, mais il est conscient d'être illuminé par une révélation préalable de l'Esprit. Dans le 15e chapitre du « livre des XII Beghines », R. écrit: « C'est l'esprit de notre Seigneur qui pénètre en nous et nous révèle

l'amour face à face ; c'est Lui qui nous affranchit de nous-mêmes, de nos joies, de nos souffrances et de toutes les relations terrestres ; c'est Lui qui nous enseigne à nous abandonner sans réserves à l'amour. » D'ordinaire, le mystique ne se rend pas compte de cette initiative divine ; il tente de s'affranchir lui-même de l'obsession des « créatures » et des « images », des choses sensibles et des connaissances intellectuelles, et c'est par ses propres moyens qu'il espère s'élever vers un but divin encore enveloppé de ténèbres. Chez le mystique prophétique, par contre, ce n'est pas seulement l'âme qui se sent en quelque sorte aspirée par le mystère divin et absorbée par la perspective d'une jouissance inouïe, mais l'esprit aussi se sent porté par les puissances révélées de la grâce prévenante de Dieu. Cette piété ne s'élance pas seulement vers le Dieu caché en un désir plein d'inquiétude ou de langueur, mais se recueille aussi dans une confiance joyeuse et filiale et dans la certitude de la rédemption déjà acquise en Christ. Le sujet religieux de la famille des mystiques prophétiques ne désire pas seulement se perdre dans l'abîme de la divinité, mais, voyant dans tout l'Univers les traces de l'œuvre divine, il demande à se consacrer activement à la réalisation des plans terrestres de l'Eternel. R. a expliqué par une belle parabole, comment il entendait concilier en un rythme unique ces deux mouvements contradictoires : « Le feu intérieur du S. Esprit, dit-il dans le Ch. XVI. des « Noces spirituelles », fait monter par sa force l'eau jusqu'à l'ébullition. Alors l'eau est mise en mouvement et elle redescend vers le fond du récipient d'où elle est poussée de nouveau en haut par la même action puissante du feu. »

Ce n'est donc pas une contradictio in adjecto, si nous parlons d'une « mystique prophétique ». Ces deux types de piété qui, chez le commun des fidèles, s'excluent, on les trouve réunis chez certaines âmes élues qui, s'élevant à des hauteurs inouïes du sentiment religieux, savent embrasser d'une même intuition à la fois la cause efficiente de leur expériences religieuses et la cause finale de leurs aspirations religieuses.

M. W. d'Ay. nous excusera, si nous avons ainsi tenté de déplacer et de combiner quelques-uns des matériaux épars dans son ouvrage et accentué quelques contours du portrait si vivant qu'il nous a tracé. Nous le remercions de nous avoir fait entrevoir dans la physionomie spirituelle de Ruysbroeck l'Admirable, la vision si rare d'une personnalité à la fois mystique et prophétique, d'un génie solitaire, dont l'unité religieuse répond à l'équilibre intellectuel et à la stature morale.

R. WILL.

# Vient de paraître

## Phénoménologie et Philosophie religieuse*

Notre travail, présenté comme thèse de Licence en Théologie à la Faculté de Théologie Protestante de Strasbourg, s'est proposé d'étudier l'influence du mouvement phénoménologique, encore peu connu en France, sur la philosophie religieuse. C'est pourquoi il se subdivise en trois parties: I *La crise de la philosophie religieuse.* II *Le mouvement phénoménologique.* III *Les apports du mouvement phénoménologique à la reconstruction de la philosophie religieuse.*

Le terme de *philosophie religieuse* est équivoque. Il désigne d'une part toute philosophie qui utilise des intuitions d'ordre religieux, quel que soit par ailleurs son objet (par exemple Dieu ou l'homme). Mais, d'autre part, on se sert de ce mot pour parler de la *philosophie de la religion*, c'est-à-dire d'une philosophie, pour laquelle la religion est objet, mais non pas source de connaissance. Ceci dit, une première constatation s'impose : c'est qu'au courant du XIXe siècle la philosophie religieuse proprement dite a presque complètement cédé le terrain à la philosophie de la religion.

Les principaux facteurs de cette évolution furent le criticisme et le positivisme. Rapportons-nous, en effet, un instant au XVIIIe siècle. A cette époque, personne parmi les théologiens, même rationalistes, ne doutait que la connaissance théologique (comme d'ailleurs la connaissance en général) ne supposât des vérités extra-mentales que l'esprit constatait, mais ne créait pas.

Tout changea, lorsque le kantisme envahit la philosophie religieuse et la théologie protestante. Pour les philosophes kantiens, c'est l'esprit qui crée la vérité. Car la vérité n'est rien d'autre qu'un rapport entre des données sensibles, rapport qui lui-même n'est pas une donnée, mais un produit de l'activité du sujet. Toutefois, ces formes *a priori* de l'esprit ne peuvent façonner que la matière fournie par les sensations. Elles ne sauraient travailler « dans le vide », et c'est pourquoi le monde « transcendant », objet jusqu'alors de la métaphysique, sera déclaré incognoscible, sinon inexistant; et cet agnosticisme ne sera pas sérieusement invalidé par la doctrine des postulats, qui d'ailleurs n'aura que peu d'influence sur le développement ultérieur de la philosophie religieuse.

---

* Jean Hering : *Phénoménologie et Philosophie religieuse. Étude sur la théorie de la connaissance religieuse.* Paris, Alcan 1926. XIV et 148 pages. Prix 15 fr.

Il en résulte que le seul thème de la philosophie religieuse sera la *religion elle-même*, et voilà pourquoi pour tous les savants qui s'appuient sur Kant, notamment pour Schleiermacher et son école, l'étude de la *conscience religieuse* remplace l'étude de Dieu, de la création, de la chute, de la rédemption, et de la restitution. *La philosophie religieuse est devenue philosophie de la religion.* Il est vrai qu'une réaction contre cette évolution se manifesta dans l'idéalisme allemand, et jusqu'à un certain point, dans le spiritualisme français. Mais ce ne sont pas ces courants-là qui remportèrent la victoire. On peut même dire que les excès de la spéculation hégélienne renforcèrent chez les théologiens l'horreur pour l'intellectualisme en matière théologique — intellectualisme auquel ils essayèrent d'échapper non seulement en séparant nettement la religion de la théologie (ce qui était légitime), mais encore en négligeant ou en niant les éléments cognitifs de la religion elle-même (ce qui était bien téméraire). Il suffit de nommer Albrecht Ritschl et Auguste Sabatier pour rappeler le rôle énorme que jouent encore de nos jours, ces préoccupations d'origine criticiste.

Le néopositivisme enfin, en triomphant définitivement de toutes les velléités méthaphysiques, fournit à la philosophie de la religion une méthode destinée à l'élever au rang des sciences positives : la méthode de la *psychologie empirique* soit introspective, soit expérimentale. Et c'est ainsi que la philosophie religieuse devint *psychologie religieuse.*

Cependant, et malgré le travail considérable fourni par la psychologie religieuse, un profond malaise, d'ordre méthodologique, tend à paralyser ses efforts. On se demande de plus en plus, si vraiment elle peut réaliser l'espoir qu'on mettait en elle. Tout d'abord, elle se révèle absolument incapable nous ne dirons pas de *résoudre*, mais d'*envisager* des questions concernant la *vérité* religieuse ou la *valeur* de la religion, questions que la philosophie religieuse ne peut pas ne pas soulever. Pour le psychologue, en effet, il n'existe pas d'idées vraies et d'idées fausses ; il n'y a que des faits psychiques soumis à des lois. C'est pourquoi la psychologie a coutume de proclamer sa neutralité en face des problèmes de vérité et de valeur ; elle veut expliquer les phénomènes de la vie religieuse, sans les juger. Mais il suffit d'un peu de réflexion épistémologique pour s'apercevoir que cette neutralité n'est qu'un leurre. Admettons en effet qu'un explorateur qui prétendrait avoir découvert le pôle, soumît ses notes à un psychologue, et que celui-ci réussît à *expliquer psychologiquement*, c'est-à-dire par des influences ancestrales et sociales, par le jeu de l'imagination et le fruit des lectures, toutes les impressions et toutes les observations du voyageur ! Que faudrait-il en conclure, sinon que l'explorateur n'a rien vu et tout inventé ? Que penser dès lors d'une psychologie qui se fait fort *d'expliquer* la religion, sinon qu'elle est forcée, par sa méthode même, de tomber dans le *psychologisme* et de nier dogmatiquement l'existence de la sphère religieuse ?

Objectera-t-on qu'on peut imaginer une psychologie religieuse, qui, plus modeste, se contentera de *décrire*, sans les expliquer, les événements de la vie religieuse ? Mais alors, comment ne pas voir que la psychologie, qui par définition étudie ce qui est intérieur à l'homme, est radicalement inapte à décrire les rapports entre l'homme et les objets religieux, rapports qui forment le nerf même de la religion ? Vouloir donner une description de la religion en faisant abstraction des entités qu'elle suppose à tout instant, n'est-ce pas vouloir rendre les impressions d'un voyageur en excluant la description des paysages qu'il a vus, c'est-à-dire fournir un

récit inintelligible ? Cette *contradictio in adjecto*, inhérente à l'idée même de la psychologie religieuse, a été très bien signalée par des savants qui ne sont nullement suspects de parti pris contre l'étude de l'expérience religieuse. C'est ainsi que nous avons pu citer, entre autres, des textes de Leese, de Stange, de Wobbermin. Mais c'est surtout Henri Bois qui a avoué, — à contre-cœur, peut-être — l'incapacité radicale dans laquelle se trouve toute psychologie religieuse, de décrire des expériences autres que celles du panthéisme subjectiviste [1].

En présence de cette situation, on aurait pu croire que les théologiens du moins, se fussent empressés de quitter ce plan incliné qui mène au subjectivisme et au scepticisme. Mais à part quelques exceptions, il n'en fut rien pendant longtemps. Soucieux de concilier l'inconciliable, de nombreux savants s'efforcèrent d'édifier sur cette base fragile un édifice plus solide, en empruntant leurs matériaux soit à l'historisme, soit au sociologisme, soit au criticisme lui-même, qui était cependant en grande partie responsable de la misère de la philosophie religieuse. Nous espérons avoir démontré, dans la première partie de notre thèse, pourquoi ces tentatives étaient nécessairement vouées à l'échec. Que dire enfin du pragmatisme, salué comme sauveur pendant un temps ? Ou bien il affirme, *sans la prouver*, une harmonie préétablie entre la vérité religieuse et son utilité dans d'autres domaines de la vie humaine, ou bien il *définit* la vérité par son utilité. Mais c'est précisément cette théorie qui est de plus en plus contestée de nos jours, comme s'appuyant sur des analyses superficielles et inexactes. Et quand même le mouvement phénoménologique, dont nous étudions les principes dans la deuxième partie de notre livre, n'aurait fourni rien d'autre que des études approfondies sur la théorie de la connaissance et la notion de la vérité, il mériterait toute l'attention des philosophes de la religion.

* * *

L'épistémologie des phénoménologues, nous la trouvons développée surtout dans deux ouvrages d'Edmond Husserl [2]. Le premier, s'intitulant *Etudes Logiques (Logische Untersuchungen)*, parut en 1900 et 1901 [3]. Il se proposait de démasquer et de réfuter toutes les formes du psychologisme en matière logique, c'est-à-dire de la doctrine qui identifie ou qui ramène à des lois psychologiques les lois de la logique formelle. Selon Husserl, celles-ci sont des vérités de raison qu'il est absurde de vouloir expliquer par l'organisation de l'esprit humain qui, elle, est une vérité de fait. Mais alors un autre problème surgit, qui fait le thème du deuxième volume des *« Etudes Logiques »*. Ces lois idéales, et d'une manière générale toutes les lois non empiriques, comment peut-on les saisir, si elles ne deviennent pas, en quelque sorte, intérieures à la conscience ? Et dans ce cas, comment distinguer, dans l'amas des phénomènes subjectifs, ce qui est objectif ? C'est cette question qu'étudie l'épistémologie de Husserl, qu'il appelle lui-même *phénoménologie*.

Mais il est facile de voir, qu'ici le débat s'élargit. Car à côté de l'acte de la connaissance proprement dit, il y a une quantité d'autres actes de la

---

[1] H. Bois : *La valeur de l'expérience religieuse*, pp. 40 et 41 (Paris 1908). On trouvera difficilement, dans la littérature philosophique, un aveu plus net de la banqueroute de la méthode psychologique en cette matière.

[2] Actuellement professeur de philosophie à Fribourg en Brisgau.

[3] La 3e édition est de 1922.

conscience, qui établissent un rapport « mental » entre le sujet et l'objet. C'est pourquoi la phénoménologie de Husserl se posa, en se développant, comme thème d'étude, *la conscience* en général en tant que rapport *sui generis* entre le sujet et l'objet. Les résultats de ces recherches nous sont présentés dans un article de plus de 300 pages, qui, par la finesse, la précision et la profondeur de ses observations mérite l'épithète de classique. Il se trouve imprimé dans le premier tome de l'*Annuaire Phénoménologique* et s'intitule *Idées pour servir à l'établissement d'une phénoménologie pure et d'une philosophie phénoménologique* [1].

C'est donc pour répondre à cette question angoissante soulevée par Kant : Comment peut-on comprendre un rapport entre un sujet et un objet situé en dehors de lui, que la phénoménologie a été créée. On connaît les principales solutions traditionnelles proposées à ce problème par la philosophie moderne: 1) La solution *idéaliste*, pour laquelle tout objet de la conscience est *ipso facto* intérieure à elle ; 2) la solution réaliste, qui admet une réalité extramentale, mais qui ne prétend pouvoir en connaître que les effets psychophysiologiques sur notre organisme, c'est-à-dire, en définitive, les sensations ; 3) la solution *criticiste*, qui accepte la thèse sensualiste, mais en ajoutant que l'esprit, par son activité, façonne les sensations d'après des formes qui lui seraient immanentes. Husserl rejette toutes ces théories et leur oppose la conception dite *intentionaliste* de la conscience. D'après elle, *tout acte élémentaire de la conscience se transcende lui-même, en visant une donnée transsubjective.* Elle repousse donc comme un préjugé cette thèse commune à l'idéalisme et au réalisme : que la conscience ne peut atteindre que l'immanent. Evidemment, l'objet intentionnel, c'est-à-dire l'objet transcendant visé par le sujet, peut ne pas exister. Mais ce qui serait absurde, en tout cas, ce serait de lui assigner une existence psychique ou intramentale. Ou bien un arbre perçu existe matériellement, ou bien il n'existe pas, pas plus à l'intérieur du sujet qu'à l'extérieur.

On voit, en même temps, combien est erronée la description de la conscience donnée par le sensualisme. Il est vrai, certes, jusqu'à un certain point, que seules les sensations sont immanentes au sujet, mais il est faux qu'elles soient les seules données immédiates de la conscience. Nous « percevons » non seulement des objets matériels et des sujets psychiques, mais aussi des rapports entre des données. Si j'affirme que 3 est plus grand que 2, je constate un état de choses, mais je ne le crée pas par mon jugement. Si les criticistes affirment le contraire, c'est qu'ils sont eux-mêmes encore inféodés au préjugé sensualiste, qui leur interdit de croire à la possibilité d'une pareille donnée. On commencera à deviner, à présent, comment la phénoménologie entend résoudre l'énigme que posaient à l'esprit pénétrant de Kant les *jugements synthétiques a priori*. Eux aussi sont des énoncés qui constatent un fait. Seulement, ce « fait » n'est pas d'ordre sensible, il est d'ordre idéal. Les phénoménologues emploient à cet effet le terme de *Sachverhalt*, qui peut désigner tantôt un état de choses empirique (par exemple qu'un arbre est vert), tantôt un état de choses idéal (par exemple que la somme des angles d'un triangle est égale à 180°). *Les lois dites a*

---

[1] *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* in *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung I* et séparément (Halle, 1913). — Nous regrettons que l'analyse pénétrante de l'épistémologie husserlienne par M. Chestov (*Revue philosophique* 1926, p. 5—62) n'ait pas tenu compte du *Jahrbuch*.

*priori n'expriment donc pas quelque forme catégoriale subjective ; elles expriment des propriétés essentielles du réel.*

Ceci accordé, il faut nous décider à faire un pas de plus, quoiqu'il en coûte à notre mentalité nominaliste. En effet, si les données ont des propriétés essentielles, c'est qu'elles ont chacune *une essence*, indépendante de leur existence. Peu importe qu'une sphère absolument régulière existe une fois ou plusieurs fois ou nulle part dans le monde empirique. Son essence, toujours la même, peut être saisie par un acte d'*intuition* ou de *perception catégoriale* qui n'a rien de mystérieux pour le mathématicien. Et de cette essence découlent des vérités sur le volume et la surface de la sphère, qu'aucune recherche empirique ne peut ni prouver ni invalider. Certes, les Platoniciens ont eu tort de vouloir réifier ces essences, mais il serait tout aussi erroné de vouloir leur dénier une certaine existence, qui naturellement n'est pas psychique ou subjective, mais objective et idéale.

Il serait également faux de prétendre que toutes les essences et vérités essentielles puissent être trouvées par déduction logique. Ce n'est que cette manière *sui generis* de voir que les phénoménologues appellent « intuition », qui nous ouvre la richesse du monde des essences. *L'intuition pure* de Kant (*reine Anschauung*), est, au fond, un très bon exemple de cette « perception catégoriale », à condition d'en détacher l'explication subjectiviste que le grand penseur a cru devoir y ajouter. Une perception sensible (réelle ou imaginaire) peut servir de point de départ à cette intuition essentielle, mais elle ne se confond nullement avec elle. Lorsque l'ontologue affirme que le violet est situé essentiellement entre le rouge et le bleu (et non pas entre le vert et le jaune), ou que le moraliste enseigne que l'amour égoïste rend aveugle, tandis que l'amour désintéressé est une source de clairvoyance, ces vérités peuvent être illustrées par des exemples empiriques (réels *ou inventés* !), mais elles ne tirent pas leur « valeur », qui est générale et nécessaire, d'une recherche empirique.

Nous voyons à présent que cette méthode de rechercher les essences et les vérités essentielles qui en dépendent, est susceptible de rendre les plus grands services à toutes les branches de la philosophie. C'est pourquoi les phénoménologues se sont empressés de l'appliquer non seulement à la logique et à l'épistémologie, mais aussi à la psychologie, à l'esthétique, à la sociologie, à la morale, à la psychologie religieuse. Car dans tous ces domaines, on rencontre des problèmes qui par leur nature intrinsèque, sont des *problèmes essentiels.*

On peut donc dire, pour résumer, que *la phénoménologie*, dans l'emploi large du terme, *est l'étude intuitive de toutes les essences qui nous sont accessibles.* En un sens plus étroit, elle est *l'étude essentielle de la conscience, qui met en lumière son caractère intentionaliste.*

* * *

Dans la troisième partie de notre étude enfin, nous avons tenté de faire voir l'influence de la méthode et de la position phénoménologiques sur la *philosophie religieuse.* Pour donner plus de relief à nos développements, nous avons utilisé quelques ouvrages phénoménologiques importants, notamment de Max Scheler. Mais il est bien entendu que ces extraits ne doivent pas présenter leurs recherches comme définitives ou infaillibles. La phénoménologie n'est pas encore assez avancée pour pouvoir présenter un *système* de philosophie religieuse, qui, à l'heure actuelle, serait d'ailleurs

de toute manière prématuré. C'est plutôt pour illustrer leur manière de procéder que nous nous sommes, en partie, référé à ces travaux.

La première constatation que leur lecture nous impose et qui, en somme, ne nous étonnera pas, c'est que les phénoménologues *refuseront absolument d'asseoir leur philosophie religieuse sur la psychologie. Ils remplaceront, au contraire, la psychologie religieuse qui renferme l'homme dans sa subjectivité, par la phénoménologie religieuse, qui le replace dans ses rapports originels avec les objets de sa foi.* En étudiant non seulement les états d'âme du sujet, mais aussi la sphère divine, telle qu'elle se présente et *s'objecte* à la conscience religieuse, ainsi que les multiples rapports vécus entre le sujet et cet objet, elle peut espérer donner une description vraiment adéquate de la vie religieuse. Une des branches de cette phénoménologie étudiera les actes religieux *d'ordre cognitif ;* c'est elle qui pourra fonder une théorie de la connaissance religieuse digne de ce nom. Que les objets du culte soient représentés comme « invisibles », ou « d'ordre moral », ce fait ne nous autorisera naturellement pas à les reléguer dans la sphère subjective ou intramentale. Car c'est encore un préjugé d'ordre positiviste que de vouloir accorder l'objectivité au seul monde sensible.

De plus la phénoménologie rompra radicalement avec le dogme psychologiste, qui a fait croire à tant de savants qu'une étude de la vie religieuse ne mériterait le titre de scientifique qu'en tant qu'elle l'expliquerait par les lois psychologiques. Elle étudiera notamment, sans parti pris et sans les dénaturer, les phénomènes religieux dans lesquels le sujet se sent travaillé par des forces qui s'imposent à lui comme indéductibles de sa subjectivité et comme indépendantes de toute entité contingente.

Ces recherches se mouvront évidemment surtout sur le terrain *apriorique* ou *eidétique*. Car ce qui intéresse avant tout le philosophe, ce n'est pas de savoir si la religion en général ou une reilgion d'un certain type est effectivement pratiquée quelque part sur terre. C'est l'essence de la religion et des types de religion qu'il s'agira d'éclaircir, avant même de pouvoir sensément faire des recherches empiriques sur leur existence. Mais ces études *eidétiques*, si elles ne veulent pas tomber dans une logomachie stérile, ne peuvent, nous semble-t-il, être fournies que par la phénoménologie, car elle seule parmi les philosophies contemporaines prend au sérieux l'εἶδος qui est antérieur au λόγος.

Ces précisions données, nous avons essayé d'établir dans quel sens il sera possible de parler d'*a priori religieux*, soit en théologie, soit en philosophie de la religion, soit en philosophie d'histoire religieuse.

Mais les services que la phénoménologie est destinée à rendre à la philosophie religieuse, ne s'en arrêteront pas là. Une fois qu'elle nous aura enseigné à respecter le sens intrinsèque de la religion, si profondément dénaturé par le positivisme et le psychologisme, elle nous aidera à aborder avec confiance les questions métaphysiques concernant *l'existence* objective de la sphère religieuse. L'existence du monde transcendant est-elle réelle ou apparente ? Voilà comment se posera la question. Certes, l'homme religieux peut soutenir que ce problème est, jusqu'à un certain point, artificiel. Car pour lui il est plus facile de douter de n'importe quoi que de l'existence actuelle de l'absolu. Mais il faut tenir compte des scrupules épistémologiques de notre époque, qui n'accorde pas volontiers à la certitude religieuse une dignité supérieure ou égale à la certitude sicentifique. C'est ici encore que la phénoménologie, qui ne *présuppose aucune thèse existen-*

*tielle* positive ou négative, et qui est, par conséquent, profondément a-dogmatique, peut nous montrer la voie, par la manière dont elle traite les problèmes qu'elle appelle problèmes de constitution, dans les différents domaines du réel. Il est impossible d'en donner une idée précise dans un simple résumé. Contentons-nous d'indiquer que pour ce qui est de la vérité religieuse, c'est l'expérience religieuse qui en sera, en définitive, le critère ; non pas l'expérience dénaturée dans son sens par l'immanentisme, mais l'expérience pleine et entière, dans laquelle l'homme fait l'expérience d'autre chose que de soi-même. Et c'est ici que la notion phénoménologique de la vérité montrera toute sa fécondité. Car partout et toujours la *vérité* sera non pas une création de l'esprit — création dont la dignité dépendrait d'une méthode rationnelle toujours la même — mais une *constatation intuitive*, qui doit être atteinte par la voie conforme à l'objet particulier de la recherche.

Si donc il y avait des expériences d'ordre particulier, génératrices d'intuitions religieuses et théologiques, leur caractère spécifique et adapté à la nature de l'objet, loin de les discréditer épistémologiquement, constituerait leur meilleur titre de recommandation. Et quand même toutes ces intuitions réclameraient, pour être vécues, des actes de foi, ce *credo ut intellegam* ne diminuerait en rien leur valeur cognitive. C'est sur ce terrain que la théorie de la connaissance religieuse des phénoménologues se rencontrera avec celle que M. Edouard Le Roy a développée dans un certain nombre de conférences ; et c'est sur ce terrain, croyons-nous, que pourra être édifiée une philosophie religieuse à la fois substantielle et scientifique.

Jean HERING.

# Revue des livres

PAUL OLTRAMARE, *L'Histoire des Idées Théosophiques dans l'Inde.* T. II : *La Théosophie bouddhique* (Annales du Musée Guimet). Paul Geuthner, Paris, 1923.

Sous ce titre, M. Paul Oltramare a publié un ouvrage très riche, très touffu, dans lequel il donne avec une habituelle maîtrise une vie d'ensemble du bouddhisme. Sur la personne même du fondateur, il n'iniste pas beaucoup, se bonant à mettre en relief, dans la légende du Bouddha, quelques traits fondamentaux de véritable historicité. Il se montre, à cet égard, moins sceptique que la plupart de ses prédécesseurs ; et il faut se féciliter de voir restaurée sous un jour cette grande figure.

Que l'auteur ait pu dominer une matière aussi complexe, et la faire rentrer dans les cadres d'un exposé systématique, c'est ce qu'il peut admirer dans ce livre, avec l'audition exacte et étendue qui le caractérise.

Un tel ouvrage est venu à son heure. Les progrès de la théosophie, dans certains milieux ont ramené l'attention sur la sagesse de l'Orient. A ceux qui désirent se renseigner, l'étude impartiale et claire dans sa complexité de M. Oltramare fournit les matériaux nécessaires.

Ce n'est guère qu'à la fin de son vaste exposé que M. Oltramare définit la théosophie. Il la distingue de la religion, en caractérisent l'attitude que prendrait à l'égard du divin, l'homme religieux, d'une part, le théosophe, de l'autre. « L'on espère, par la crainte, le respect et l'adoration, déterminer en sa faveur es forces dont sa vie dépend : l'autre compte avant tout sur lui-même, sur l'accroissement indéfini de son savoir et de son pouvoir : humilité religieuse et orgueil théosophique. » (P. 479).

Il ressort de là que le bouddhisme, tout en s'étant grossi, au cour des siècles, d'éléments religieux, est essentiellement une thèosophie. Dans cette religion sans Dieu, le personnage central, c'est le saint. Il se produit en lui une sublimation qui se manifeste par de merveilleuses puissances psychiques et physiques. Le saint se dépouille de ses éléments grossiers. Dématérialisé, il lui suffit pour se nourrir de penser à un aliment... Il lit la pensée d'autrui. Il connaît le passé et l'avenir. De sa personne émanent des efflorescences lumineuses. Il peut prolonger sa vie à son gré. Il est affranchi des lois de la pesanteur... Il est maître de soi, mais il est aussi maître des éléments et des choses ». (P. 4817).

Tout cela, c'est de la pure théosophie.

Le bouddhisme est donc la continuation de l'antique théosophie brahmanique. Et cela, M. Oltramare, le démontre largement.

Mais le bouddhisme est une théosophie qui s'est faite religion.

Tandis que la théosophie ne vise qu'une élite, le bouddhisme prétend apporter le salut à tous les hommes. Il est devenu, d'emblée, une Eglise.

Le Bouddha, dès son « illumination », a songé à constituer une Eglise. Il a considéré sa tâche comme achevée, le jour où il a formé assez de disciples pour continuer son œuvre.

Bien avant le canon des écritures bouddhiques, il y a eu l'Eglise bouddhique, le *Sangha*, composé des moines mendiants, autour desquels gravitent les simples « adorateurs », lesquels « goûtent avec d'autant plus de sécurité les joies de la vie domestique et sociale, qu'ils se sentent garantis par le déploiement de patience et d'abnégation qui se fait autour d'eux ». (P. 40.)

Peu à peu, l'élément social, dans le bouddhisme, est devenu prépondérant. A la place de la religion abolie, on a mis « une autre tradition, qui a pesé de tout son poids sur les intelligences ». (P. 488.) Le bouddhisme a eu ses controverses et ses sectes, qui ont nui grandement à sa diffusion.

De tout cela, M. Oltramare parle avec beaucoup d'équité. Et il montre admirablement comment le bouddhisme a été partiellement sauvé des conséquences sociales d'un idéal purement négatif par le souvenir de son fondateur. Le Bouddha n'a pas seulement surpassé ses disciples : il a surpassé sa propre doctrine. « On ne sera équitable envers le bouddhisme que si, à l'exemple de son fondateur, on oublie un instant le dogme pour considérer la morale, soit dans la prédication, quand celle-ci est inspirée par l'observation de la vie et de la société, soit dans la légende, où se révèle à nous l'idéal incorporé par les croyants dans la personne de leur maître ». (P. 141.)

C'est avec une sympathie et une compréhension toutes particulières que M. Oltramare étudie successivement les conditions générales du salut, selon le bouddhisme (p. 90-114), la thérapeutique morale enseignée par le Bouddha (p. 115-149), et surtout la thérapeutique intellectuelle qu'il préconise (p. 150-325), ces termes remplaçant utilement les termes impropres de morale et de science.

M. Oltramare montre comment le Bouddha ouvre à ses disciples une possibilité de briser le cercle de fer où le karman enferme l'humanité. Mais il ajoute que, pour le vulgaire, le karman subsiste, et qu'ainsi, dans le monde bouddhique comme dans le monde brahmanique, c'est le fatalisme qui règne.

Le bouddhisme s'est d'ailleurs rapproché peu à peu du brahmanisme au cours des âges, et « cette assimilation graduelle du bouddhisme aux milieux brahmaniques et hindouisants explique la lente consomption dont fut atteinte l'institution fondée par le Bouddha ». (P. 325.)

M. Oltramare traite ensuite de l'*élaboration du salut* (p. 326-440). Il considère que, dans le bouddhisme, il y eu deux courants : l'un, issu de la théosophie brahmanique, tend à un salut purement individuel ; l'autre, issu de l'inspiration du Bouddha, ne sépare pas le salut individuel du salut social. « S'appliquer à sauver les autres est d'ailleurs le meilleur moyen d'arriver au salut ». (P. 329.)

L'un de ces deux amants, comme on sait, est représenté par le « Petit Véhicule » (Himayana), qui est « égocentrique » ; l'autre, par le « Grand Véhicule » (Mahayana). Les apologistes occidentaux du bouddhisme considèrent surtout le Mahayana.

Il y a dans le livre de M. Oltramare une analyse très intéressante des étapes de la conversion dans le bouddhisme, le fait primaire étant la foi qui est une « confiance, en quelque sorte préalable, dans le maître, dans son enseignement, dans l'ordre qu'il a créé ». (P. 342).

Nous ne suivrons pas l'auteur dans le développement des méthodes de salut que préconise le bouddhisme.

Arrêtons notre attention sur le but final Qu'est-ce que ce Nirvâna, qui apparaît aux fidèles du bouddhisme comme le bien suprême ?

Il n'y a rien de commun entre le nirvâna et un paradis. (P. 442.)

Le bouddhisme connaît des paradis. Mais ce ne sont encore que des stages préliminaires. Et leur durée indéfinie ne fait que retarder la délivrance, qui est le but suprême.

Le nirvâna ne suppose pas nécessairement la mort. « Le fait décisif n'est pas biologique ; il n'est que spirituel. » (P. 445.) Il peut être obtenu dès la vie présente.

Littéralement, le nirvâna, c'est l'extinction d'une flamme par le souffle. Il ne se définit guère que négativement. C'est, en somme, l'abolition du désir.

C'est le bonheur. C'est aussi le lieu du bonheur (?).

Le nirvâna détruit l'existence phénoménale, mais non l'existence en soi. Il fait cesser l'illusion de l'existence individuelle ; mais l'existence de l'Etre indifférecié n'est pas une illusion.

Le nirvâna n'est donc pas l'anéantissement.

Toutefois, ceci n'est rien moins que clair. Car M. Oltramare convient qu'il n'y a pas d'âme universelle, selon le bouddhisme. La différence entre la mort et le nirvâna, explique-t-il, consiste en ceci : la mort de l'homme vulgaire n'est jamais complète et les débris qu'elle laisse subsister serviront de matériaux en vue d'une existence nouvelle, tandis que chez le saint la mort met fin à toute « continuité » individuelle. Le nirvâna, c'est l'évasion hors du monde des phénomènes. On pourrait l'interpréter comme l'accession à une vie supérieure. Mais un élément de cette vie supérieure serait l'élimination de la conscience phénoménale.

Dès lors, comment concevoir cette existence qui est la négation de tout ce par quoi l'existence se caractérise ? Et comment s'expliquer l'emprise incontestable que cette espérance purement négative a eue sur les âmes ?

A cela, M. Oltramare répond : Le Bouddha a laissé aux laïques les félicités paradisiaques, et celles-ci devaient durer assez longtemps pour satisfaire les plus exigeants. De même pour la majorité des moines. La fin de la vie consciente sera, pour eux, fort lointaine.

Quant aux autres, — à ceux qui sont mêmes pour le nirvâna, — par l'effet de leur détachement intérieur, ils sont déjà placés en quelque façon dans le nirvana, et du point de vue élevé d'où ils contemplent l'existence, ils ne se soucient plus de renaître.

Il est bien sûr, d'ailleurs, que les gens qui ne s'en soucient pas restent la proie du samsâra. Pour eux, la série des naissances continue de tourner. Ceux-là seuls possèdent le nirvâna, qui ont su s'affranchir du désir de vivre. Et pour eux, le nirvâna, c'est vraiment la béatitude.

Tout de même, c'est exactement l'opposé de l'espérance chrétienne. Il faut remercier M. Oltramare de nous en avoir donné la définitive démonstration.

La conclusion est loin d'être enthousiaste.

« Le bouddhisme, dit-il, est une religion de reploiement. Il n'est pas vrai qu'il prêche l'inaction... Il faut beaucoup d'efforts pour... façonner

son âme. Mais, en dernière analyse, cette belle énergie se trouve avoir deux effets également désastreux. Elle s'emploie, au dedans, à supprimer toute personnalité, au dehors, à renoncer à la conquête du monde. » (P. 523.)

La morale bouddhique est, ainsi que l'écrit M. Oltramare, « une morale de cessation ». (P. 474.) Les vœux que prononce le *bodhisattva* ont tous un caractère négatif. La morale bouddhique prêche l'abstention. Elle préconise la voie moyenne. Ce n'est pas celle qui exaltera, comme le brahmanisme, les exploits de l'héroïsme religieux, auxquels l'Inde — comme, d'ailleurs, l'Occident — est si sensible. C'est pourquoi le bouddhisme a été vaincu « par la concurrence de religions qui, mieux que lui, flattaient les préjugés héréditaires ». (P. 476.)

Cette morale du détachement, M. Oltramare en convient sans peine, a des conséquences sociales désastreuses. « Jugeant la vie mauvaise en soi, le bouddhisme n'a rien fait pour la rendre meilleure. » (P. 477.) L'exclusive préoccupation du salut — et, pourquoi ne pas le dire, d'un salut purement individuel — a absorbé toutes les puissances de la volonté, qui a cessé de se manifester au dehors pour élever le nirvâna de l'humanité. Ainsi se trouve confirmé, par un auteur auquel on ne déniera ni la compétence, ni la sympathie, le jugement porté jusqu'ici sur le bouddhisme par les historiens des religions comme par les missionnaires. De ce jugement, il paraît bien difficile de faire appel.

HENRI MONNIER.

ERICH FASCHER, *Die formgeschichtliche Methode. Eine Darstellung und Kritik. Zugleich ein Beitrag zur Geschichte des synoptischen Problems*, Giesen, Töpelmann, 1924 (*Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, 2), 1 vol. in-8° de 236 p.

L'étude de M. Fascher est consacrée à la nouvelle école de critique évangélique qui s'est développée en Allemagne depuis quelques années et qui a pour principaux représentants MM. Dibelius, Bultmann, Bertram, Albertz, K. L. Schmidt etc. Cette école, connue sous le nom de *formgeschichtliche Schule*, se propose de pousser l'histoire de la tradition plus loin que n'a pu le faire la critique purement littéraire pratiquée dans la seconde moitié du XIXe siècle, laquelle, on le sait, a abouti à la théorie connue sous le nom de « *théorie des deux sources* », actuellement admise par la majorité des critiques. Les représentants de la *formgeschichtliche Schule* ne contestent pas la valeur des résultats acquis par leurs prédécesseurs ni la légitimité de la méthode qu'ils ont mise en œuvre, mais ils estiment que la critique littéraire est insuffisante parce qu'elle ne peut aborder le véritable problème de l'origine de la tradition. Ils prétendent pousser l'analyse plus loin que ne l'a fait l'école littéraire et remonter jusqu'à la période antérieure à la fixation de la tradition. Pour arriver à ce résultat, ils comptent sur l'étude de la forme des récits évangéliques qui doit distinguer parmi eux divers types et déterminer auquel chacun d'eux répond.

Le problème ainsi posé n'est peut-être pas aussi nouveau que certains représentants de la nouvelle école paraissent le croire. Il serait facile de montrer que beaucoup de critiques de la fin du XIXe ou du commencement du XXe siècle l'ont nettement aperçu. Pourtant il serait injuste de ne pas reconnaître que les représentants de la *formgeschichtliche Schule*, notamment M. Dibelius et M. Bultmann, les deux chefs de l'école, l'ont formulé

avec une précision et une rigueur toutes nouvelles. Il ne serait pas moins injuste de ne pas reconnaître que la méthode, il voudrait, sans doute, mieux dire les méthodes qu'ils préconisent sont susceptibles de donner des résultats précieux, bien qu'elles soient d'un maniement singulièrement délicat. Si l'on attache une importance prépondérante aux questions de forme, on peut être amené à définir d'une manière abstraite un certain nombre de types (ceux par exemple que M. Dibelius appelle le paradigme la nouvelle, l'apophtegme ou la légende) auxquels les récits évangéliques ne correspondent qu'imparfaitement, mais auxquels on peut être tenté de les ramener en les sollicitant doucement. A lire bien des remarques très justes de M. Fascher, on a l'impression que M. Dibelius n'a pas toujours échappé à ce danger et cela diminue singulièrement la valeur de ses conclusions. Le défaut signalé en effet n'est ni secondaire ni aisé à corriger. Tout le système de M. Dibelius risque de s'écrouler si on atténue la distinction des types qu'il propose et comment ne sentirait-on pas la nécessité de l'atténuer quand on constate qui lui-même est obligé d'admettre l'existence de ce qu'il appelle des *Mischformen*? Les théories de la *formgeschichtliche Schule* soulèvent des questions de définition et de méthode de la plus haute importance. Le travail très soigné de M. Fascher est une contribution excellente à l'étude de ces problèmes fondamentaux.

Le livre de M. Fascher est divisé en trois chapitres. Le premier est consacré aux précurseurs de la méthode *formgeschichtliche*. Il y a là une foule de renseignements curieux. Les faits que M. Fascher rappelle pourraient servir de thème à des réflexions suggestives. La manière dont le problème a été traité il y a plus d'un siècle par Herder, puis par Gieseler, rappelle, par bien des traits, et cela d'une manière frappante, la manière dont la *formgeschichtliche Schule* le formule et essaye de le résoudre. Faut-il prendre prétexte de ce fait pour parler, comme on le fait parfois, des perpétuels retours en arrière de la critique et du travail de Pénélope auquel elle se condamnerait elle-même? Nullement, car si on regarde les choses de près, on constate que si les hypothèses qui expliquaient la formation des évangiles par la tradition orale ont été abandonnées après avoir joui d'une certaine vogue depuis Herder jusqu'à Gieseler, c'est, en grande partie, parce que ceux qui les avaient développées n'avaient pas tenu un compte suffisant des relations littéraires des évangiles entre eux. Il y avait un problème littéraire qu'ils avaient négligé et qui, entre 1830 et 1840, passa au premier plan. Ce problème maintenant résolu permet d'aborder l'analyse de la tradition dans des conditions bien plus favorables.

Parmi les précurseurs immédiats de l'école dont il se fait l'historien, M. Fascher nomme en premier lieu M. Gunkel, et cela est parfaitement juste. La manière dont ce critique a traité les récits et les traditions de la Genèse est le modèle que se proposent d'imiter les partisans de la *Formgeschichte*. Peut-être ce fait est-il de nature à suggérer certaines réflexions. Est-il légitime de transposer purement et simplement une méthode de la Genèse aux évangiles, de traiter des récits qui n'ont derrière eux qu'une tradition vieille de quelques dizaines d'années par la même méthode que d'autres récits dans lesquels des traditions ne se sont fixées qu'après plusieurs siècles d'existence? [1].

[1] Dans ce chapitre, sur les précurseurs, une place plus grande aurait dû, croyons-nous, être faite à Johannes Weiss.

Le second chapitre est formé de trois sections dont chacune est décomposée en paragraphes et en sous-paragraphes. Il donne un exposé critique des principaux travaux produits jusqu'à ce jour par la *formgeschichtliche Schule*. Les œuvres principales de MM. Dibelius, Bultmann, Albertz et Bertram sont ainsi successivement analysées et discutées. Les critiques présentées par M. F. sont le plus souvent très justes, mais il est malheureux qu'au lieu de les grouper il les ait incorporées à l'analyse des théories qu'il étudiait. Il en résulte quelque confusion. L'auteur lui-même paraît bien le remarquer puisque, après avoir caractérisé et critiqué les travaux de la *formgeschichtliche Schule*, il éprouve le besoin de reprendre ses critiques dans un troisième et dernier chapitre qui eût gagné peut-être à être rédigé avec plus de concision et de vigueur. Parmi les reproches que M. Fascher fait à la *formgeschichtliche Schule*, il en est un sur lequel il convient d'insister et auquel il a eu raison de s'arrêter, il est relatif au caractère à la fois abstrait et imprécis de la terminologie adoptée et par suite à l'arbitraire des classifications dont sont tirées des conclusions importantes.

Sans qu'on veuille, le moins du monde, diminuer les mérites de MM. Dibelius, Bultmann, Albertz, Bertram et autres ou nier l'intérêt de leurs travaux, l'impression que laisse le livre de M. Fascher c'est que la *formgeschichtliche Methode* n'est peut-être pas aussi absolument nouvelle qu'elle le paraît, qu'elle ne peut faire fi de la méthode littéraire et de la méthode critique et enfin que s'il ne faut pas nier les services qu'elle peut rendre, il serait peut-être imprudent de penser qu'elle est en état de nous fournir la clef qui permettra de pénétrer jusqu'au fond les mystères de la composition des évangiles et l'histoire de la tradition[1].

Maurice GOGUEL.

RUDOLF BULTMANN, *Die Erforschung der synoptischen Evangelien*, (*Aus der Welt der Religion*, N° 4), Töpelmann, Giessen, 1925. 1 broch. in-8° de 36 p. Prix, 0 M. 70.

L'attention n'a guère été attirée encore en France[2] sur une nouvelle école de critique évangélique la *form-* et *traditionsgeschichtliche Schule* qui s'est développée en Allemagne depuis la publication en 1919 du livre de M. Martin Dibelius: *Die Formgeschichte der Evangelien* (Tübingen, 1919), aussi parlerons nous avec quelque détail de la brochure dans laquelle M. Bultmann, l'un des représentants les plus en vue de l'école, vient de donner, sous une forme brève et, autant que possible, dépouillée de tout appareil technique, à la fois un manifeste et un résumé des théories de la nouvelle école. Ce manifeste est d'autant plus important que, venant après un travail de plusieurs années, il ne fait pas que formuler un programme, mais indique aussi comment il a été réalisé.

L'étude M. Bultmann mérite d'être lue et méditée par quiconque s'intéresse aux problèmes de la critique évangélique.

---

[1] Signalons que M. Fascher ne paraît connaître que la littérature allemande. Sauf erreur, on ne trouve chez lui de citation d'aucun critique français, anglais ou américain.

[2] Ceci était écrit avant que n'ai parn l'intéressant exposé de M. Cullmann (*Revue 1925*, pp. 459—477, 564—579).

M. Bultmann distingue, d'une manière peut-être trop absolue, entre l'ancienne critique, (celle d'hommes comme H.-J. Holtzmann, Jülicher, Johannes Weiss) qui aboutit à la théorie des deux sources et la nouvelle position du problème. Celle-ci a été déterminée par deux facteurs. Les progrès de l'histoire de la religion du premier siècle ont amené, avec Bousset, à distinguer comme deux grandeurs différentes le christianisme palestinien et le christianisme hellénistique et à admettre, avec Reitzenstein, l'influence d'un mystère de rédemption oriental, babylonien et principalement perse sur certains cercles juifs avec lesquels Jésus peut avoir été en rapport. La première de ces deux considérations amène à se demander si la littérature évangélique est née sur le terrain palestinien ou sur le terrain grec, la seconde conduit à rechercher si l'action et la réaction provoquées par ces sectes juives et notamment la controverse des chrétiens avec le groupe constitué autour de Jean Baptiste n'auraient pas exercé une influence sur l'évolution de la tradition évangélique.

D'un autre côté, les travaux de Wrede confirmés par ceux de Wellhausen[1] ont montré que l'évangile de Marc était une œuvre littéraire artificielle composée à l'aide de matériaux que la tradition présentait seulement à l'état isolé. Le problème posé par les évangiles synoptiques est donc infiniment plus complexe qu'on ne le croyait, il y a une génération et c'est ce qui qui explique le désarroi qu'il y a, depuis quelque vingt-cinq ans, sur des questions comme celle de la conscience messianique de Jésus.

La tâche actuelle de la critique est d'essayer de distinguer entre les matériaux transmis par la tradition et leur rédaction dans les évangiles actuels. Les problèmes ainsi posés ne peuvent pas être résolus par la considération isolée de chacun des éléments (paroles et récits) conservés dans les évangiles. Il faut se faire une idée des conditions dans lesquelles se sont formées les sources de synoptiques, en d'autres termes, pour reprendre une expression que nous avons employée dès 1907, il s'agit de faire la préhistoire de la tradition qui s'est fixée dans Marc[2].

Pour le classement des matériaux de la tradition évangélique M. Bultmann compte sur l'examen de la forme des récits et des paroles. L'étude des procédés rédactionnels appliqués par Matthieu et par Luc dans la reproduction des matériaux empruntés par eux à Marc ou aux Logia permet de reconnaître certains procédés que l'on trouve déjà mis en œuvre par Marc lui-même. Les lois du développement de la tradition peuvent, d'autre part, être confirmées et illustrées par l'étude de la tradition postérieure telle qu'on la trouve notamment dans les évangiles apocryphes. Il faut, en outre, imitant ce que M. Gunkel a fait pour la Genèse, étudier les différents types de récits qu'on trouve dans les évangiles et essayer de dégager les lois stylistiques auxquelles obéit chacun d'eux. Le travail auquel il faut se livrer peut-être encore éclairé par l'examen des lois qui régissent les traditions en général, les traditions juives en particulier.

---

[1] Il eut fallu aussi nommer ici le livre de Johannes Weiss, *Das aelteste Evangelium* (Gœttingen, 1903), pour lequel les représentants de la nouvelle école nous paraissent être bien ingrats. Qu'on nous permette aussi de rappeler que dans notre livre sur l'*Evangile de Marc* (Paris, 1909), nous avons, nous aussi, conclu que le second évangile était une compilation de traditions diverses.

[2] Maurice Goguel, *La nouvelle phase du problème synoptique*, R. H. R., t. LVI, (1907), p. 318. Nous nous permettons de rappeler cette expression pour montrer que le problème de l'histoire de la tradition n'a pas été découvert par la *formgeschichtliche Schule* comme telle ou telle affirmation de l'un ou l'autre de ses représentants pourrait le faire penser.

M. Bultmann caractérise les récits évangéliques comme de petites scènes isolées embrassant un très court espace de temps et ne faisant intervenir que deux ou trois personnages au plus. Quand la foule ou des groupes sont mentionnés, ils jouent le rôle d'un individu. Dans la tradition des détails accessoires sont modifiés, des noms propres sont ajoutés (ce fait est caractéristique dans les évangiles apocryphes, mais apparaît déjà dans les canoniques), les récits tendent à se surcharger de détails accessoires, le style direct remplace peu à peu le style indirect. Enfin on relève une tendance très nette à représenter les interlocuteurs de Jésus comme ses adversaires.

Toute cette partie de l'exposé de M. Bultmann renferme une foule d'observations fines et justes dont le bref résumé qui précède ne peut donner qu'une idée approximative.

Dans la seconde partie de sa brochure, M. Bultmann essaye d'appliquer les principes qu'il a formulés dans la première. Ici encore nous ne pouvons donner qu'un aperçu très sommaire de théories qui ne sont d'ailleurs présentées par M. Bultmann que sous une forme très succincte.

Il étudie d'abord les récits de guérisons en insistant avec raison sur les lumières que l'on peut tirer d'une étude comparative des récits de guérisons helléniques et juifs. Un récit de guérison se compose essentiellement de trois éléments : a) exposition, situation du malade, gravité de son état, durée de sa maladie, vains efforts des médecins, scepticisme ou ironie du public devant l'intervention du guérisseur ; b) guérison proprement dite, gestes du guérisseur, ceci en général est peu développé dans les évangiles où Jésus se borne à s'approcher du malade, à lui imposer les mains ou à le prendre par la main pour le faire lever, puis prononce une parole. Quand il s'agit d'une expulsion de démon ; dialogue entre le guérisseur et le démon. Parfois, dans les récits évangéliques, le public est écarté au moment de la guérison ; c) effet produit, étonnement et stupéfaction des assistants ; souvent le malade accomplit un geste qui atteste sa guérison, l'impotent, par exemple, emporte son lit.

Il ne peut venir à l'esprit de contester l'exactitude de ce schéma, mais il faut souligner expressément que ce n'est qu'un schéma auquel la plupart des récits de guérison ne se laissent pas intégralement ramener. Il faut donc écarter l'idée d'une création de récits de guérisons d'après un modèle stéréotypé et penser plutôt à un effort fait pour verser des souvenirs réels dans des moules traditionnels. A considérer trop exclusivement les schémas on risque — et peut-être les *Formgeschichtler* n'ont-ils pas toujours su éviter cet écueil — de les substituer inconsciemment aux récits, ce qui conduit à ne plus travailler que sur des abstractions.

Après les récits de guérisons, M. Bultmann considère ce qu'il appelle les légendes ou les récits à coloris légendaire. N'y a-t-il pas quelque a priori à classer d'emblée dans ce groupe des récits comme ceux du baptême, de la confession de Pierre, de l'entrée à Jérusalem ou de la passion. Le développement de la tradition a, sans doute, fait entrer dans tel ou tel de ces récits des éléments légendaires, mais il n'est pas légitime de donner pour cela à l'ensemble du récit la qualification de légende.

Un troisième groupe important est celui que M. Bultmann appelle celui des apophtegmes [1]. Dans ces morceaux, en général assez courts,

[1] M. Dibelius préfère le terme de paradigmes parce que ces morceaux lui paraissent avoir surtout servi d'exemples dans la prédication.

la partie narrative sert seulement de cadre, le centre est la parole prononcée par Jésus à l'occasion d'une critique ou d'une question d'un disciple ou d'un adversaire. Il y a des apophtegmes dans la littérature grecque et dans la littérature juive. Dans les apophtegmes juifs la réponse à une question a souvent la forme d'une nouvelle question ou d'une parabole et parfois les deux en même temps. Les apophtegmes de Jésus sont souvent de ce type. On peut alors être certain qu'il n'appartiennent pas à la période hellénistique de l'histoire de la tradition. La relation entre l'apophtegme et le cadre narratif dans lequel il est inséré n'est pas toujours primitive. M. Bultmann ne pense pas que nous disposions d'un critère qui permettrait de distinguer entre l'élément primitif et ancien des paroles de Jésus et les additions faites par la tradition. Le sens des paroles de Jésus étant, dans une large mesure, déterminé par le cadre dans lequel elles sont insérées et ce cadre pouvant être l'œuvre des évangélistes nous n'avons jamais la certitude d'atteindre une parole authentique.

Comme pour les récits M. Bultmann croit qu'il est important de classer par genres les paroles de Jésus. Un premier type qu'il appelle les *Sprüche* est, pour la forme, étroitement apparenté à la littérature gnomique. Jésus peut fort bien s'être approprié telle ou telle parole tirée de cette littérature, mais il se peut aussi qu'on lui ait tout simplement attribué des paroles ou des axiomes tirés du trésor traditionnel. C'est pour les paroles de ce type que la garantie d'authenticité paraît à M. Bultmann être la moins précise. Il ajoute que ce sont aussi les paroles qui sont les moins importantes pour la caractéristique de la personnalité et de l'enseignement de Jésus.

On ne peut manquer, en lisant le développement de M. Bultmann que nous venons de résumer, de constater que ce sont uniquement des considérations de forme qui sont mises en avant. Leur intérêt n'est pas niable mais les considérations relatives au contenu nous paraissent cependant avoir une importance bien autrement décisive. On est surpris que, dans son enthousiasme pour la *Formgeschichte*, M. Bultmann paraisse les négliger ou du moins les reléguer à l'arrière plan.

Un second groupe de paroles de Jésus est constitué par les déclarations prophétiques et apocalyptiques, c'est-à-dire par celles dans lesquelles est annoncé l'établissement de la domination divine. Ces paroles caractérisées par la brièveté et la puissance des formules ont bien des analogies dans l'ancienne littérature prophétique, mais pas dans la littérature apocalyptique contemporaine. Parmi elles on peut, dit M. Bultmann, conjecturer qu'il y a des paroles authentiques de Jésus bien qu'il faille aussi admettre que plusieurs peuvent émaner de prophètes chrétiens. A l'appui de cette opinion M. Bultmann cite les passages *Apc.*, *3,20* et *16,15*. Ces exemples ne nous paraissent pas favorables à sa thèse. Les paroles considérées sont données en effet comme paroles du Christ céleste et non comme déclarations de Jésus. La seconde est sinon une citation du moins une réminiscence de *Mt.*, *24,43* et de *Lc.*, *12,39*. Nous renverserions volontiers la manière dont M. Bultmann paraît juger les paroles de ce type et nous dirions qu'elles doivent être tenues pour authentiques à moins qu'il ne puisse être expressément démontré qu'elles ne le sont pas comme c'est, par exemple, le cas pour l'apocalypse synoptique de *Mc.*, *13*, 5-27.

Il faut aussi indiquer ici un critère extrêmement important, nous pouvons même dire décisif, auquel M. Bultmann ne paraît pas songer. C'est celui que nous avons formulé dans notre étude récente sur *la vie et la pensée de Jésus*[1]. Le désaccord entre une parole de Jésus et les idées du christianisme primitif en ce qui concerne, par exemple, la nécessité de la mort du Christ, la crucifixion ou la résurrection le troisième jour nous paraît constituer non pas une présomption mais une preuve décisive d'authenticité.

Ce sont les paroles relatives à la Loi qu'à part certaines discussions dans lesquelles interviennent des citations de l'Ancien Testament, M. Bultmann juge le plus favorablement à la fois parce qu'elles n'ont pas d'équivalent dans la littérature juive contemporaine et parce qu'elles ne peuvent provenir de la communauté chrétienne dans laquelle l'esprit légaliste s'est de bonne heure de nouveau développé.

Dans l'ensemble M. Bultmann estime que l'étude de la tradition conduit à une grande incertitude mais non pas à un scepticisme absolu, en ce sens du moins qu'elle ne donne pas raison à la thèse de la non historicité de Jésus. On voit par là que la position prise par M. Bultmann présente les plus grandes analogies avec celle de M. Loisy. La seule grandeur historiquement saisissable, c'est la communauté chrétienne. Celle-ci a le sentiment de devoir à l'action de Jésus et son existence et l'esprit qui l'anime. Les diverses couches de la tradition reposent sur un noyau primitif dont elles sont les conséquences historiques. Mais il faut renoncer à se faire une idée précise de la vie et du caractère de Jésus. Il n'est plus une personnalité saisissable et il est impossible d'établir l'authenticité d'une seule des paroles qui lui sont attribuées.

Il est assez piquant de constater qu'après ces conclusions qui, semble-t-il, devraient écarter comme insoluble le problème de Jésus, M. Bultmann ajoute encore un paragraphe sur la connaissance de Jésus historique. Ce fait ne témoignerait-il pas qu'il a au moins un doute ou un scrupule inconscient sur l'efficacité suffisante de la méthode *formgeschichtliche*? Pour M. Bultmann Jésus a été un prophète dont la prédication a déclanché un mouvement messianique qui a provoqué l'intervention du procurateur romain. L'enseignement de Jésus a eu deux aspects, l'un eschatologique et l'autre moral. Le relation de ces deux éléments n'est pas facile à définir. M. Bultmann ne pense pas que la morale de Jésus puisse être subordonnée à son eschatologie comme morale intérimaire. Il tendrait plutôt à considérer l'eschatologie et la morale comme découlant l'une et l'autre de la conviction que Dieu est la réalité suprême. C'est de lui seul que le salut est attendu et pour pouvoir le recevoir il faut choisir entre Dieu et le monde et accepter l'obéissance complète à la volonté divine.

Il y a dans cette esquisse, si sommaire qu'elle soit, des idées fort intéressantes et suggestives. Nous aurons sans doute l'occasion d'y revenir quelque jour.

Quant à la question de méthode les quelques remarques critiques que nous avons faites au cours de notre exposé et celles que nous avons faites à propos du livre de M. Fascher marquent suffisamment les réserves qu'elles nous paraît appeler pour qu'il soit superflu d'y revenir en terminant. Mais si nous ne pouvons accepter entièrement ni les méthodes ni les résultats de la *formgeschichtliche Schule*, nous tenons néanmoins à

---

[1] *Revue*, 1925, p. 512.

dire toute notre admiration pour les beaux et pénétrants travaux qui la nouvelle école a produits. Ses conclusions nous paraissent appeler une révision. Mais quand une mise au point aura été faite, on verra, croyons nous, que le rôle de MM. Dibelius et Bultmann et de leurs collaborateurs aura été utile. Poser de nouveaux problèmes et formuler de nouvelles théories, même si ces problèmes ne saisissent pas la réalité toute entière et si ces théories doivent être dans la suite abandonnées, c'est provoquer la contradiction et par là c'est faire avancer la science. Nous ne croyons pas que l'avenir appartienne à la nouvelle école mais nous sommes assuré qu'elle n'aura pas travaillé en vain et qu'elle aura apporté une contribution précieuse à l'étude du christianisme primitif et spécialement à l'élaboration de cette « histoire de la tradition chrétienne » qui, dès 1907, nous apparaissait comme une des tâches les plus urgentes qui s'imposent à la théologie du XXe siècle [1].

Maurice GOGUEL.

TRŒLTSCH, ERNST, *Gesammelte Schriften ;* dritter Band : *Der Historismus und seine Probleme.* Vol. in-VIII, 722 p., chez J. G. B. Mohr, Tübingen 1922 (sans indication de prix).

Le troisième tome des « Gesammelte Schriften » est le dernier grand ouvrage publié par Trœltsch lui-même, avant que la mort ait mis un terme à sa carrière.

Ce volume réunit des études, en partie refondues, que Trœltsch avait publiées dans différentes revues historiques, économiques et philosophiques. Il n'en forme pas moins un ensemble organique grâce à l'unité d'esprit qui se manifeste à travers toutes les pages. Quel que soit le problème traité, Trœltsch y apporte toujours les mêmes soucis et les mêmes aspirations.

C'est peut-être le livre le plus typique pour l'intelligence des idées de ce grand penseur théologique qui ait paru depuis le discours bien connu sur l'absoluité du Christianisme.

Il serait hardi de vouloir indiquer en peu de mots la tendance fondamentale de l'œuvre si complexe de Trœltsch. On peut toutefois dire qu'elle consiste en premier lieu dans la critique puissante de certaines notions considérées par l'esprit du 19e siècle comme des notions *définitives et absolues.* Encore faut-il ajouter qu'il s'agit de notions particulières à la pensée allemande de ce siècle. Autrement dit, l'œuvre de Trœltsch gravitait autour de trois tendances : la tendance kantienne, la tendance hégélienne et la tendance historiciste. Ces tendances, tout en ayant en quelque sorte des racines communes, n'en ont pas moins existé séparées les unes des autres et ont été souvent en lutte. Il importe en outre d'observer que Trœltsch a pris ces tendances, telles qu'elles s'exerçaient dans la pensée protestante des écoles théologiques allemandes.

Un des traits distinctifs de l'esprit du 19e siècle par rapport à celui du siècle précédent, c'était la conviction que l'absolu ne consiste pas dans des vérités éternelles qui se révèlent à la raison et qui pourraient, en principe, être découvertes par la même raison identique à elle-même à toutes les époques de l'histoire humaine, mais que l'absolu apparaît grâce à une *évolution historique*, évolution qui doit être considérée comme le *véhicule indispensable* de la marche ascendante des idées. Dès lors ce n'est plus la

[1] *R. H. R.*, t. *LVI*, p. 344.

raison qui connaît la « vérité » par ses propres forces, cette vérité se fait jour *lentement* en manifestant toujours des aspects nouveaux dans le processus historique. Elle éclate enfin dans toute sa beauté à un moment précis de l'histoire. Ce principe admis peu importait qu'on fixât ce moment précis dans tel siècle ou dans tel autre. La théologie protestante affirmait que la vérité religieuse définitive et absolue s'est montrée dans l'évangile de Jésus. La prédication de cet évangile était l'aboutissant d'une évolution séculaire qui faisait apparaître un élément après l'autre de cette vérité, évolution cependant qui dans Jésus a touché à sa fin. S'il y a encore un mouvement historique après la vie et la mort du Seigneur, ce mouvement n'a d'autre but que d'amener l'humanité non chrétienne à la pleine connaissance de la religion chrétienne ou d'intensifier la vie et la connaissance chrétiennes dans les âmes déjà gagnées à la foi. Mais ce mouvement ne révèlera plus aucune vérité fondamentale nouvelle. La pensée hégélienne, plaçant la réalisation complète de l'esprit absolu dans le 19e siècle même, a vécu pendant quelques années dans la joie compréhensible que donne la conscience d'avoir atteint des buts si longtemps souhaités par l'humanité.

Seule la pensée kantienne conservait encore des éléments essentiels du rationalisme du 18e siècle. Elle ne cherchait l'absolu dans aucune vérité concrète, mais l'absolu n'en résidait pas moins dans la raison même ! Dans ce sens le mouvement kantien était un mouvement éminemment conservateur. Dans une époque orientée nettement vers l'histoire et bientôt vers la psychologie, le kantisme était un rempart du rationalisme anti-historiciste et anti-psychologiste. Pour le reste le kantisme n'était nullement hostile à la thèse que l'absolu se réalise dans l'histoire, mais il devait soutenir que cette réalisation ne saurait être fixée à tel endroit de l'évolution ou à tel autre, mais qu'il ne pourra se montrer qu'à la fin de l'histoire, ce qui revenait à dire en dehors de l'espace et du temps.

Le concours et l'antagonisme de ces trois tendances permettent de comprendre et de situer la pensée de Trœltsch. Trœltsch était tributaire du hégélianisme et de l'historicisme, mais il s'est tourné avant tout vers le kantisme. Il a même fait assez résolument le pas décisif de Hegel à Kant, non cependant sans garder le désir plus ou moins avoué d'établir une synthèse entre les deux. Trœltsch n'a donc jamais cessé d'être un enfant du 19e siècle. Au commencement du 20e siècle, il en était même un des représentants les plus remarquables. Il faut toutefois dire que son attachement à la pensée néokantienne lui a donné la possibilité et le courage de renoncer à vouloir contempler l'absolu dans une réalité quelconque.

C'est dire que la critique de Trœltsch ne portait pas sur les principes du 19e siècle, mais sur la façon dont ces principes étaient appliqués et sur les résultats à la découverte desquels ils devaient servir. Voilà la signification qu'il faut donner aux deux négations qui forment la partie première de la pensée philosophique de Trœltsch, la négation de l'absoluité du christianisme et le refus d'admettre que le flux de l'histoire puisse s'arrêter en produisant quelque chose d'absolu.

Il résulte cependant de ce que nous venons de dire que Trœltsch ne mettait nullement en doute ce qu'on pourrait nommer la réalité de l'absolu. Il ne niait pas non plus la présence de l'absolu dans le processus historique. Au contraire, Trœltsch a maintenu l'idée hégélienne qui voit dans l'évolu-

tion historique l'apparition progressive de l'absolu. Seulement la réalité absolue ne se montre dans une situation donnée ni d'une façon adéquate ni d'une façon complète. Dans le phénomène historique Troeltsch ne veut pas distinguer entre les éléments historiques, et par conséquent contingents, et les éléments essentiels et par conséquent éternels. Aux yeux de Troeltsch un tel phénomène est un et indivisible. Toutefois il contient l'absolu dans ce sens qu'il le vise et qu'il tend vers lui. Il semble bien que l'absolu travaille la réalité humaine pour la transformer en sa propre nature. La réalité reste donc humaine et « historique », c'est d'une façon *indirecte* qu'elle renferme l'absolu ! Dès lors l'histoire permet à l'esprit de saisir l'absolu, tout en ne produisant que des faits individuels et non absolus.

De quelle façon, par quels moyens l'esprit peut-il saisir l'absolu dans l'histoire ? Ici la pensée de Troeltsch flotte plutôt dans le vide, imprécise et obscure. Les forces de ce génie singulier et charmeur étaient suffisantes pour détruire les fausses absolutités, ce qui reste un fait d'une grande importance, mais elles ne pouvaient montrer avec une claire certitude le chemin à choisir pour sortir des négations.

Un effort considérable toutefois pour trouver ce chemin a été fait. [illegible] sous [illegible] la [illegible] d'introduire dans cet ordre d'idées la notion néokantienne de l'a priori, telle que la présentait la philosophie de l'école badoise, à savoir : *l'apriorisme de la valeur*. Troeltsch enseignait qu'entre en contact avec la réalité historique un certain a priori opèrera d'une façon analogue à l'a priori de la critique de la raison pure vis-à-vis de la chose en soi. Et c'est la réalité historique qui sert de matériel à cet a priori. Ainsi faut-il comprendre l'affirmation de Troeltsch qu'une situation historique présente des « valeurs » et que notre devoir consisterait à vivre sur les « valeurs » de notre temps et sur celles que nous procure la connaissance de civilisations différentes de la nôtre, civilisations éteintes ou encore existantes. C'est de cette manière que nous recevons le mot d'ordre selon lequel nous devons marcher et préparer l'avenir.

On ne saurait affirmer que Troeltsch ait réussi à exposer ce point de [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] d'intuitions parfois assez vagues. Il n'a même pas maintenu sa théorie avec la rigueur nécessaire. Souvent on a l'impression que ce penseur tend à considérer les religions et les civilisations non comme des *matériaux* qui permettent à l'a priori de former [illegible] mais comme [illegible] auxquelles il faut peut-être opter quand elles se contredisent. Dans ce courant d'idées Troeltsch s'est éloigné de Rickert pour se rapprocher de la *cryptocentrologie* d'Eucken qu'il admirait beaucoup. Ailleurs il n'hésite pas de recommander l'idée qu'il avait trouvée dans Kierkegaard et selon laquelle il faut, par un [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] en résulte l'idée du « Sprung ».

Bref les solutions positives que Troeltsch propose ne manquent pas [illegible] d'un [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]

Ceci n'est exact que pour le côté *philosophique* de sa pensée. Mais l'importance de Troeltsch dans l'histoire générale de la culture européenne et de la science générale de l'histoire, par son interprétation de faits, comme [illegible] a été [illegible]

En effet, sur un grand nombre de faits dont la signification semblait [illegible] Troeltsch a projeté [illegible] Le [illegible] de son esprit [illegible] porte sur l'évolution des idées sociales des communautés chrétiennes, c'est-à-dire sur l'écho continuel des plus nobles aspirations religieuses ou morales des différentes parties du christianisme ou ce, qui est la même chose, sur le drame séculaire du Royaume de Dieu, soit qu'il traite du développement des idées philosophiques les plus abstraites en démontrant leur enchaînement avec le reste de la civilisation.

Ce n'était pas en historien empirique suivant pas à pas les textes et les documents que Troeltsch travaillait, mais en historien philosophe aimant les vastes synthèses et qui, doué d'une faculté d'intuition inouïe, contemplait derrière l'aspect extérieur des phénomènes le processus de la vie et de l'esprit mêmes.

C'est dans ces réflexions que Troeltsch découvrait toujours plus loin le caractère essentiel de la vie historique par rapport à la vie de la nature, et cela non seulement à un point de vue avant tout méthodologique, comme c'est le cas de Rickert, mais à un point de vue substantiel, c'est-à-dire dans la direction d'une métaphysique de l'histoire. Et sous ce rapport Troeltsch n'a jamais redouté la « proximité dangereuse » de Hegel.

Tous ces principes, toutes ces tendances ainsi que toutes les faiblesses de l'œuvre de Troeltsch se trouvent réunies d'une manière impressionnante dans le troisième volume des « Gesammelte Schriften ». Le premier chapitre traite de la renaissance de la philosophie de l'histoire dont nous sommes les témoins. Ce sont les questions de l'origine de la philosophie de l'histoire contemporaine, de la logique historique formelle et matérielle, du rapport de l'histoire et de la nature et du [illegible] qui [illegible] Dans le deuxième chapitre Troeltsch se demande [illegible] quelles règles il faut établir la valeur des [illegible] et [illegible] doit être le rapport de ces faits avec notre idée de la civilisation humaine. C'est à la notion néokantienne de la valeur qu'aboutit cette étude. Dans le troisième chapitre Troeltsch examine le problème que pose l'idée d'une évolution historique et celle d'une histoire universelle. Dans cet exposé trouve place l'analyse critique des théories de Hegel et de Ranke; de Schelling, Savigny, Comte, Adam Müller et W. Humboldt; de Marx, Tönnies, Plenge et Max Weber; de St-Simon, Comte, Mill, Spencer, Fouillée et Wundt; jusqu'aux idées de Benedetto Croce et de Bergson que Troeltsch voudrait ranger parmi les positivistes néoromantiques. Dans un quatrième et dernier chapitre Troeltsch nous présente des idées d'une haute actualité [illegible] il soumet la question de la [illegible] d'une civilisation européenne à celle de l'esprit européen en général.

Charles HAUTER.

## Notices bibliographiques

FRIEDRICH SCHULTHESS: *Grammatik des christlich-palästinischen Aramäisch*, herausgegeben von Enno Littmann, mit Nachträgen von Theodor Nöldeke und dem Herausgeber. Tubingue, Mohr, 1924, XVI et 159 pages, 12 francs suisses.

M. Friedrich Schulthess, professeur de philologie sémitique à l'Université de Strasbourg dans les derniers temps de l'occupation allemande (1914-1917), est mort avant d'avoir pu faire paraître cet ouvrage, auquel il travaillait depuis longtemps. C'est son prédécesseur dans la même chaire, M. Enno Littmann, qui a assuré l'impression du manuscrit en y ajoutant quelques remarques personnelles, ainsi que des observations de l'illustre maître de la philogogie sémitique auquel il avait lui-même succédé, M. Theodor Nöldeke.

C'est la première grammaire qui ait été publiée du dialecte araméen qu'on appelle syro-palestinien ou chrétien-palestinien. Très voisin du galiléen et du samaritain, ainsi que de l'araméen du talmud de Jérusalem et des midrachs palestiniens, ce dialecte nous est connu principalement par la littérature religieuse provenant de l'Eglise dite « melkite » (royale), groupement qui, conformément aux ordres du « roi » (c'est ainsi qu'en araméen, comme en grec, on appelait l'empereur), adopta les décisions du concile de Chalcédoine (451), tandis que la plupart des chrétiens d'Orient se rattachaient au monophysitisme.

Les œuvres qui constituent cette littérature ne présentent pas un intérêt exceptionnel : ce sont pour la plupart des traductions d'ouvrages grecs dont les originaux nous ont été conservés. Cependant les fragments bibliques ont une certaine importance pour l'histoire du texte scripturaire ; il diffèrent des autres versions de la Bible en araméen et paraissent extraits d'une traduction suivie, faite spécialement pour l'Eglise melkite et comprenant tout au moins le Nouveau Testament probablement aussi l'Ancien ; la traduction des passages conservés de l'Ancien Testament semble, du reste, avoir été faite exclusivement sur la version des Septante et non sur l'hébreu [1].

Mais ce qui confère à ces textes un intérêt de premier ordre, c'est qu'ils nous apportent les renseignements les plus abondants que nous possedions sur l'idiome qu'ont parlé Jésus et se premiers disciples. On devine l'importance que peut avoir la connaissance de ce dialecte pour qui veut fixer le sens réel de certains passages des évangiles synoptiques et spécialement des paroles de Jésus.

Malheureusement M. Schulthess n'a peut-être pas facilité autant qu'il l'aurait pu la consultation de sa grammaire aux exégètes du N. T. qui ne sont pas des spécialistes en philologie sémitique : il suppose chez ses lecteurs la connaissance du syriaque ; il ne donne de paradigme ni de la conjugaison ni de la déclinaison ; on chercherait même en vain dans son livre un tableau synoptique de l'alphabet syro-palestinien, bien que celui-

[1]) Voir *Annales de bibliographie théologique*, XVIIIe année, 1910, p. 139—142.

ci diffère par certains détails des types d'écriture syriaque les plus usités (jacobite et nestorien).

C'est pour les spécialistes que M. Schulthess a écrit. Ceux-ci apprécieront à sa valeur le service qu'il a rendu à la science en classant et en essayant d'expliquer les particularités d'un dialecte encore insuffisamment étudié. Ce n'est pas le lieu de montrer en détail avec quelle compétence l'auteur s'est acquitté de sa tâche. Disons seulement qu'elle présentait des difficultés particulières ; ainsi la prononciation vocalique de ses textes, qui ne donnent que les consonnes, est souvent fort incertaine en l'absence de tradition vivante. La grammaire de M. Schulthess devra être consultée désormais par tous ceux qui voudront faire des études de philologie sémitique comparée ; si elle avait paru un peu plus tôt, elle aurait fourni à M. Marcel Cohen quelques compléments intéressants à son magistral travail sur le *Système verbal sémitique et l'expression du temps* (Paris, Imp. Nat., 1924).

AD. LODS.

EUSTRATIADÈS et ARKADIOS : *Catalogue des manuscrits du monastère de Vatopédi* (en grec). Paris, Champion, 1924. In-4° de 111 et 276 pages.

Nous possédons des manuscrits du Mont Athos, un catalogue dû à Lambros (Cambridge, 2 vol., 1895 et 1900). On y trouve la description méthodique des manuscrits appartenant à vingt-deux monastères. Il y manque ceux de la Grande Laure et de Vatopédi et Lambros indique, dans la préface de son tome second, que les religieux de ces deux communautés ne lui ont pas permis d'accomplir cette partie de sa tâche, jugeant qu'eux-mêmes devaient s'en acquitter par leur propres moyens. Mgr. Eustratiadès et le R. P. Arkadios de Vatopédi ont rendu service à la science en entreprenant de combler cette lacune involontaire de l'œuvre de leur compatriote. La publication de ce catalogue, dont le contenu est surtout religieux, ne révèle d'ailleurs aucun texte sensationnel. Il n'en est pas moins regrettable qu'un individualisme exagéré en ait retardé l'apparition pendant un quart de siècle.

On sait combien un travail de ce genre exige des connaissances variées et on se rend aisément compte des nombreuses difficultés qu'ont eu à surmonter les auteurs, avant de pouvoir présenter ce volume au public. Leur œuvre est donc des plus louables. A l'envisager en elle-même, elle appelle cependant diverses critiques. L'ouvrage de Lambros ayant été favorablement accueilli en son temps, il eût été bon de continuer cette publication de la même manière, afin de lui conserver son unité. Les tables de ce nouveau volume rappellent bien celles de Lambros, mais il offre, en ce qui concerne le texte, des divergences qui ne sont pas toujours à son avantage.

S'il s'agit par exemple d'identifier tel ou tel manuscrit du Nouveau Testament, rien de plus simple avec le catalogue de Lambros, où ont été conservés avec soin les anciens numéros. Or, de la numérotation de ceux de Vatopédi, attestée par des listes comme celles de Gregory ou de Soden, il n'y a plus ici aucune trace et les auteurs n'y font aucune allusion dans leur préface. Les identifications deviennent ainsi longues et compliquées Un ordre nouveau, alphabétique, a été substitué au précédent, mais cet ordre, dont il ne nous est pas dit qui en a pris la malencontreuse initiative, n'est pas rigoureux et devient ainsi plus gênant qu'utile. Certains manus-

crits sont classés à un nom d'auteur, tout en renfermant des pièces d'auteurs différents. D'autres, intitulés par exemple Ἀποστόλων πράξεις contiennent aussi des Epîtres. On trouve Λέοντος τοῦ Σοφοῦ au nº 408 et Σοφοῦ Λέοντος au nº 721.

Un défaut non moins grave, pour une Bibliothèque d'accès aussi difficile que celle de Vatopédi, et qui restreint l'usage qu'on peut faire de ce catalogue, est l'absence de tout *incipit* et de tout *desinit*. Ici encore, l'exemple de Lambros était bon à suivre. Assurément l'ouvrage serait devenu plus considérable, mais il eût beaucoup mieux répondu à sa destination. De quelle utilité peuvent être au lecteur des renseignements comme Λόγος ἀνεπίγραφος (nº 430) ou Ἀδήλου Λόγος (nº 1218), sans parler des pièces d'auteurs connus, dont l'*incipit* et le *desinit* indiqueraient immédiatement la nature et l'étendue ?

Enfin, ce livre ne contient aucun renvoi à des textes imprimés. Lambros, en mentionnant des manuscrits du Θέατρον πολιτικόν traduit du latin par Nicolas Mavrocordato, avait eu soin d'en signaler les éditions. L'indication manque dans ce volume et Mavrocordato n'a pas été inséré dans l'index à sa place normale ; pour trouver le nom, il faut se reporter au mot Θέατρον.

On peut en somme regretter que les auteurs aient entrepris ce travail sans s'être peut-être rendu suffisamment compte de la méthode rigoureuse qu'il convient de suivre en pareil cas. Pourtant l'ouvrage rendra des services et il faut les remercier de l'avoir publié.

Hubert PERNOT.

*Judaïsme, Etudes publiées sous la direction de* P. L. COUCHOUD, Paris, Rieder, 1925, in-16.

Fasc. 1, Israel Abrahams, *Valeurs permanentes du judaïsme*, 124, p. Prix : 6,50 frs.

Parallèlement à la Collection « Christianisme », qui a été déjà présentée ici même, M. Couchoud en dirige une autre, intitulée « Judaïsme », qui lui ressemble comme une sœur jumelle.

Le 1er fascicule est dû à M. Israël Abrahams, « talmudiste de l'Université de Cambridge », et a été traduit de l'anglais par M. Constantin Weyer. Il veut montrer qu'il y a des « valeurs permanentes » non seulement dans la Bible hébraïque, qui, dit-il, est entrée dans le courant de la vie humaine et ne saurait périr, mais dans certaines portions du vieux Judaïsme qui semblent vieillies ou même mortes. Il traite successivement, à ce point de vue, des « idées primitives », des Apocalypses, de Philon, du Talmud. Ces quatre chapitres reproduisent quatre conférences données à des juifs américains et destinées à leur montrer qu'on peut être un homme de son temps tout en restant très attaché à la pensée religieuse de ses lointains ancêtres. La forme en est vivante et littéraire. L'esprit général est celui du judaïsme libéral. Son libéralisme le rendra sympathique aux lecteurs qui ne s'associent point à son culte de la tradition juive.

Prosper ALFARIC.

*Judaïsme, Œuvres publiées sous la direction* d'EDMOND FLEG, Paris, Rieder, 1925, in-16°.

Fasc. 2, Jean de Pauly, *Le livre du Zohar, Pages traduites du Chaldaïque*, 282 p. Prix : 9 frs.

Une autre collection, également intitulée « Judaïsme » et publiée par la même librairie, a commencé de paraître en même temps que celle de M. Couchoud, sous la direction d'Edmond Fleg. Elle se distingue de la précédente en ce qu'elle publie non des études consacrées au monde juif, mais des œuvres authentiquement juives.

Son second fascicule interessera particulièrement les lecteurs de cette Revue. C'est un recueil de pages du *Zohar* « traduites du chaldaïque ». Voici une excellente occasion de faire connaissance avec cette œuvre célèbre. Beaucoup de gens la connaissent par ouï-dire. Bien peu en ont abordé la lecture. Ceux qui s'y sont risqués ont été bientôt arrêtés par l'obscurité de son style et par l'étrangeté des idées qui se laissent entrevoir à travers ses formules absconses. Visiblement le livre n'a été écrit que pour des initiés. Mais ceux-ci croient y trouver une sagesse cachée qui leur permettrait d'entrer dans l'intelligence mystique de la Bible et dont la tradition, bien supérieure à celle du Talmud, serait aussi ancienne. Sans remonter si haut et sans mener si loin, le *Zohar* n'en garde pas moins une antiquité respectable d'une importance incontestée, car c'est à la fin du Moyen Age qu'il a été écrit et depuis lors il a exercé dans les cercles juifs et même en dehors d'eux une grande influence. A ce titre il mérite d'être connu. M. Jean de Pauly en a fait une traduction intégrale, publiée en 6 volumes par la librairie Ernest Leroux. De ce travail, qui n'est pas irréprochable, mais qui demeure très utile, M. Edmond Fleg a extrait les pages les plus belles sur Dieu et ses émanations, sur l'homme et le monde, sur Israël et le Messie, afin, dit-il, « de donner une première idée de la mystique juive à ceux qui n'en connaissent encore rien ». Ce recueil, bien agencé et présenté avec goût, sera certainement très lu.

Prosper ALFARIC.

LOUIS MARIÈS, *Le De Deo d'Eznik de Kolb connu sous le nom de Contre les Sectes, Etude de critique littéraire et textuelle*, Paris (Geuthner), 1924, in-8°, 212 p.

Eznik de Kolb n'est connu que par un petit traité, qui n'a été conservé qu'en un seul manuscrit, découvert seulement en 1760. Mais cet écrit est plein d'intérêt pour les historiens des idées religieuses, à cause des renseignements précieux qu'il apporte sur diverses doctrines hétérodoxes. Il a aussi souvent attiré l'attention des linguistes par son archaïsme, car il est un des plus anciens produits de la littérature arménienne.

Son premier éditeur l'intitulait *Contre les Sectes* et le sectionnait en quatre parties : Contre les Païens, Contre les Perses, Contre les Grecs, Contre Marcion. Cette présentation est devenue courante. Mais le livre ne répond que très imparfaitement à son titre et à ses quatre sous-titres. Aussi admettait-on souvent qu'il était incomplet et gravement altéré.

M. Louis Mariès montre qu'on doit plutôt voir en lui une œuvre dogmatique, un traité *Sur Dieu*, où les doctrines hétérodoxes n'intervien-

nent qu'incidemment pour permettre de mieux mettre en relief la foi catholique. Il établit aussi que la démonstration s'y déroule selon un plan très net sans les lacunes et les altérations qu'on avait cru y voir. Enfin, par une longue série de rapprochements minutieux, il fait voir que l'auteur a mis à contribution un certain nombre de Pères grecs, mais en restant toujours original.

PROSPER ALFARIC.

L. DE GRANDMAISON, *Jésus dans l'histoire et dans le mystère*. Paris, Bloud et Gay, 1925, 1 vol. in-16°, 77 p. Prix 5 fr. 50.

Dans les discussions provoquées par la théorie du Dr. Couchoud sur la non-historicité de Jésus est intervenu le R. P. de Grandmaison de la Société de Jésus. Nul n'était plus autorisé que lui pour représenter dans le débat la théologie catholique. Non seulement il jouit d'une grande autorité et sa parfaite correction dogmatique n'a jamais été suspectée, mais encore il est l'un des plus érudits parmi les théologiens catholiques. L'article « *Jésus Christ* » qu'il a donné au *Dictionnaire apologétique de la foi catholique* révèle une connaissance extraordinaire de tous les travaux relatifs aux Evangiles et au problème de Jésus encore cet article ne doit-il être, paraît-il, regardé que comme l'ébauche d'une œuvre plus vaste dont l'apparition, sans doute prochaine, ne pourra manquer de susciter le plus vif intérêt.

Nous sera-t-il permis de dire que pourtant la lecture de la brochure du R. P. nous a laissé une impression mélangée? Sans doute l'auteur a bien vu les points faibles de la théorie qu'il combattait et il les a habillement soulignés en ayant soin d'appuyer les opinions qu'il oppose au Dr. Couchoud de jugements portés par des hommes dégagés de tout dogmatisme. Le plaidoyer ainsi présenté ne peut manquer d'impressionner le lecteur. Toutefois on a l'impression que l'argumentation historique n'est employée que par tactique et que les raisons qui dictent au P. de Grandmaison ses opinions sont, en grande partie, d'ordre dogmatique. Dans la question débattue, il y a pour le R. P. une question de dogme qui prime tout et l'on sent bien qu'il n'admet pas que le problème qu'il discute puisse être traité à fond sur le terrain de l'histoire.

Maurice GOGUEL.

# Revue des revues.

## RELIGIONS DE L'ANCIEN ORIENT.

Revue d'Histoire des Religions 1925. Nos 1 et 2. — E. Vassel.: *Le taureau sur les stèles de Carthage.* — L. Gauthier: *El-Hallâdj et le Panthéisme.*

Revue Biblique 1925. Nos 3 et 4. — R. P. Lagrange: *L'Hermétisme.* Etude sur l'Asclépius, faussement attribué à Apulée et sur le Corpus Hermeticum.

Zeitschrift für alttestamentlische Wissenschaft 1925. Nos 3 et 4. — Gressmann: *Byblos.* Cette étude montre l'importance pour l'archéologie syrienne et l'étude de l'Ancien Testament des récentes découvertes de Byblos: l'ancien temple égyptien, le nouveau temple, les tombeaux des rois et l'inscription du sarcophage d'Akhiram.

Recherches de Science Religieuse 1925. No 6. — L. Cerfaux: *La gnose simonienne; ses sources principales.*

Syria 1924. No 4. — H. Vincent: *La peinture céramique palestinienne.* — Frantz Cumont: *Une dédicace à des dieux Syriens trouvée à Cordoue.* — 1925. No 1. René Dussaud: *Dédicace d'une statue d'Osorkon I par Eliba'al, roi de Byblos.* — N.: *La quatrième campagne de fouilles à Byblos* (d'après les compte-rendus de l'Académie des Incriptions et Belles-Lettres).

Journal of the American Oriental Society 1924 No 2. — J. M. Price: *The Nabopolassar Chronicle,*

Journal of Biblical Literature 1925. Nos 1 et 2. — John A. Maynard: *Judaism and Mazdayasna:* A. Study in Dissimiliarities.

Journal of Theological Studies 1925, 102. — A. Cook: *The Religion of the Manichees.*

Orientalische Literaturzeitung 1925. No 3 — H. Bauer: *Eine phönizische Inschrift aus dem 13. Jahrhundert.* (Etude sur l'inscription d'Akhiram.) — 7/8. U. Pieper: *Zum Hyksosproblem.* — P. Jensen: *Israël in Ägypten?*

Studia Orientalia 1925. No 1. — A. F. Punkho: *Die altassyrischen und hethitischen Gesetze und das A. T.* — Otto Schröder: *Über einige Keilinschrifttexte aus Assur.* — E. Weidner: *Ein astrologischer Kommentar aus Uruk.*

Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft. — R. Kittel: *Die hellenistischen Mysterienreligionen und das A. T.*

Studi e Materiali di Storia Delle Religioni 1925. Nos 1 et 2. C'est une nouvelle revue d'histoire religieuse publiée sous la direction de Pettazzoni, le distingué professeur de l'Université de Rome. Comme son titre l'indique, la revue donne des études critiques, des traductions de documents et une revue bibliographique sur les principaux ouvrages parus dans la science de l'histoire des religions. A signaler le premier article de Pettazzoni: *La «Grave Mora»* (Dante, Purgat. 3, 127 sg). Studio su alcune forme e sopravivenze delia sacralita primitiva, et la traduction d'une texte bouddhique chinois *« le Catagastra »* par G. Tucci.

## ANCIEN TESTAMENT

Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft. 1925 Nr. 3/4. *Sellin, Wann wurde das Moselied Dtn 32 gedichtet?* — Sachse: *Untersuchungen zur hebräischen Metrik.* — L. Wardle: *The Origins of Hebrew Monotheism:* L'auteur expose et critique les différentes théories sur le monothéisme sémitique et babylonien depuis Renan jusqu'à Baentsch et Alfred Jeremias. Il n'a pas de peine à montrer que les spéculations égyptiennes et babyloniennes sur la monarchie divine sont tantôt un produit de la réflexion philosophique, tantôt un aboutissant de combinaisons syncrétiques. Par contre le monothéisme hébreu procède, avant tout, d'une exaltation du sentiment religieux national. Cela n'exclut pas d'ailleurs la possibilité d'influences des religions orientales sur le développement de la théologie juive.

J. Hehn: *Zum Problem des Geistes im Alten Orient und im A. T.;* comparaison entre la conception hébraïque du *rouakh* et celle du *ka* égyptien et du *chārou* des Babyloniens.

B. Heller: *Das Traumerraten im Buch Daniel.* — Oestreicher: *Dtn 1213 f. im Licht von Dtn 2316 f.* — *Welch, When was the worship of Israel centralised of the temple?* — *Welch, The death of Josiah.* — *Mowinckel, Zwei Beobachtungen zur Deutung der pō'alē 'āwén:* Mowinckel apporte une intéressante confirmation à l'interprétation du mot *'āwén* telle qu'il l'a donnée dans ses Psalmenstudien I. Le terme ἀνομία employé par les Septante pour traduire l'hébreu *'āwén* désigne dans les papyrus magiques grecs égyptiens les arts magiques et les pratiques des magiciens.

Recherches de Science Religieuse. 1925, N° . . *A. Condamin*, Contre le morcellement des psaumes. — *Jean Cadès*, le Psautier d'Asaph.

Nieuw Theologisch Tjidschrift. 1925, 4; *Hackmann*: Eindrücke aus dem Neuen Palästina (Impressions sur le mouvement sioniste.) — *F. Dijkema*, De Profet Hozea.

Revue des Sciences Religieuses 1925, 4. L. Dennefeld: *Les problèmes du livre de Joël* (suite). Les doctrines eschatologiques de Joël.

Bulletin de Littérature Ecclésiastique 1924-1925. — Louis Desnoyers: *La religion sous les trois premiers rois d'Israël.*

Revue d'Histoire des Religions, 1924, N° 6. A. Causse: *Quelques remarques sur les origines de la diaspora et son rôle dans la formation du judaïsme*: L'auteur étudie les quelques textes de l'Ancien Testament attestant l'existence d'une diaspora préexilique en Egypte, Syrie, Mésopotamie, et il montre quel a pu être le rôle de cette diaspora dans la conservation du judaïsme après la destruction de Jérusalem et dans sa restauration aux V^e^ et IV^e^ siècles.

1925 Nr. 1, 2. Ad. Lods: *Récentes recherches sur le livre des psaumes*: C'est une étude critique sur les *Psalmenstudien* de Mowinckel. L'auteur montre l'intérêt que l'explication cultuelle des psaumes peut avoir pour l'exégèse du Psautier. Si l'on adopte les théories de Mowinckel, les psaumes apparaissent moins mystiques, moins spiritualistes et plus près de la magie et des superstitions primitives qu'on ne le pense communément. D'autre part, il faudra considérer leur rédaction comme beaucoup plus ancienne que les critiques de l'école wellhausienne ne l'avaient supposé.

Biblica 1925 Fasc. 2. K. Smoronski, « *Et Spiritus Dei ferebatur super aquas.* » *Inquisitio historico-exegetica in interpretationem textus Gen 1, 2^c^* — J. B. Schaumberger: *Die angeblichen mosaïschen Inschriften vom Sinaï* — M. A. Vanden Ondenrijn: *L'expression « fils des prophètes » et ses analogies.* —

F. Jovell, *In Amos 1, 3, 6 usw.* — A. Merk: *Origenes und der Kanon des Alten Testaments.*

Fasc. 3. A. Vaccari: *Esegesi antica ed esegesi nuova.* — A. Mallon: *L'homme préhistorique en Palestine*: A propos de la découverte du frontal d'un crâne humaine primitif à Tabgha près de Tibériade, le P. Mallon étudie les quelques données que nous possédons sur la préhistoire palestinienne. Le fragment retrouvé à Tabgha appartiendrait à la race de Neanderthal. La grotte qui l'abritait renfermait en assez grande quantité des silex ouvrés et des os d'animaux taillés en instruments. Cette découverte pourrait être le début d'intéressantes recherches sur l'archéologie préhistorique en Palestine. En effet les restes paléolithiques et néolithiques paraissent assez abondants dans le pays.

The Princeton Theological Review 1925 N° 102. R. Dick Wilson: *Aramaisms in the Old Testament.* — Oswald T. Allis: *Dr. Moffatt's » New Translation « of the Old Testament.*

The Journal of Theological Studies, Janvier 1925 Nr. 102. J. M. Creed: *The heavenly Man.* — S. A. Cook: *Some Tendencies in Old Testament Criticism:* L'auteur étudie la nouvelle orientation de la critique de l'Ancien Testament, telle que l'ont établie les travaux de l'école comparative. Le cadre de l'histoire du peuple et de la religion d'Israël se trouvent élargis jusqu'aux limites de l'Orient et du monde grec.

Journal of Theological Studies. Avril 1925, N° 103. G. H. Dix: *The Influence of Babylonian ideas on Jewish messianism*: Etude sur l'influence du mythe de la lutte de Mardouk et de Tiamat sur le messianisme israélite, et du mythe de Tammouz sur Esaïe LIII et Zacharie XII 9 suiv. — Juillet 1925 N° 103. W. M. Christie: *The Jamnia Period in Jewish History.*

Ἄγγελος 1925 I 1+2, Emil Balla: *Der Erlösungsgedanke in der israelitisch-jüdischen Religion*: Etude sur la notion du salut depuis les prophètes du 8e siècle jusqu'à l'époque chrétienne. Les prophètes mettent l'accent sur le côté collectif et national. Il s'agit de la délivrance d'Israël opprimée par les peuples. Chez les psalmistes, la notion du salut s'individualise, l'homme aspire à être délivré de la maladie et du péché et à vivre en Dieu. Aux premiers siècles avant Jésus Christ le salut apparaît surtout comme une grande délivrance eschatologique, l'homme aspire vers le siècle à venir, vers l'au-delà (doctrines de la résurrection, du jugement, de la délivrance de l'âme).

Christliche Welt 1925 N° 31/32, 37/39. W. Baumgartner: *Das Buch Daniel.*

Harvard Theological Review 1925 XVIII 1: George Foot Moore: *The Rise of Normative Judaism.*

Journal of Biblical Literature 1925 XXIV 1. 2. George R. Berry: *The Ritual Decalogue.* — Rudolf Kittel: *Der Gott Beth'el.* — Leroy Waterman: *The Role of Solomon in the Song of Songs.*

Revue Biblique 1925 N° 4. Cruveilhier: *Le lévirat chez les Hébreux et chez les Assyriens.* — P. F.-M. Abel: Notes d'épigraphie palestinienne. — P. Vincent: *L'homme quaternaire en Galilée.*

Revue de Théologie et de Philosophie 1925 N° 4. Alfred Boissier: *La plus ancienne inscription cananéenne*: il s'agit de l'inscription du sarcophage d'Akhiram.

Revue des Etudes Juives 1925, Kaminka: *Le développement des Idées du Prophète Esaïe et l'unité de son livre.*

Zeitschrift für Semistik 1924 III 2. W. Caspari: *Sprachliche und religionsgeschichtliche Deutung des Namens Israel.*

Studia Orientalia 1925 1. Arthur Hjelt: *Die Bedeutung des'awen im A. T.*

— Lauri Itkonen, *Edom und Moab in den Psalmen.*

Journal of the Palestine Oriental Society. 1925 V 2, 3. Tolkowsky: *„Gideon's 300".* — A. Mallon: *Les Hyksos et les Hébreux.*

Theologische Studien und Kritiken 1925, 1. H. Guthe: *Zum Passah der jüdischen Religionsgemeinde.* Karl Budde: *Der Abschnitt Nos 1—3 und seine grundlegende religionsgeschichtliche Bedeutung.*

Neue kirchliche Zeitschrift 1925, 3: Caspari: *Die Gottesgestalt im Daniel.* — 4: Martin Wagner: *Der Menschensohn.* — 8: Paul Volz: *Zur Auslegung der Psalmen 23 und 121.* — 9: Sellin: *Die geschichtliche Orientierung der Prophetie des Hosea.* C.

## NOUVEAU TESTAMENT ET CHRISTIANISME PRIMITIF

Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 1925. N° 3-4. R. Eisler: *Das letzte Abendmahl.* — Explication des paroles de l'institution de la Ste Cène par certains rites pascaux en usage chez les Juifs. La comparaison du peuple d'Israël avec un pain étant fréquente dans l'A. T., le rite de la manducation de la « maṣṣath Jisrael » a pour but d'établir la communion entre les fidèles (v. l'Eucharistie chrétienne d'après la prière de la Didachè 9, 3). L'auteur examine en particulier le rite se rapportant à la « maṣṣath Levi » rompue en 2 parties dont la plus grande appelée « 'aphiqomen » est cachée, retrouvée et rompue à son tour. E. montre que l'« aphiqomen » détaché de la « maṣṣath Levi » représente le Messie ('aphiqomen-ἀφικόμενος) qui doit venir de la tribu de Lévi, caché d'abord et se révélant à la fin des temps. — H. Lietzmann: Symbolstudien. — Contrairement à l'opinion commune des critiques, qui a été défendue aussi par Harnack, le symbole de Nicée aurait pour base non pas le symbole de Césarée, mais un symbole apparenté à celui de Jérusalem. Dans une courte réplique, *Kritischer Epilog* A. v. Harnack, tout en convenant de ce que L. a effectivement prouvé que le symbole de Nicée ne repose pas sur une simple révision du symbole de Césarée, oppose à la solution donnée par L. l'hypothèse qu'un rédacteur aurait eu à combiner dans le symbole de Nicée des symboles différents présentés par plusieurs Eglises, entre autres aussi par celle de Césarée. — A. v. Harnack: *Der marcionitische Ursprung der ältesten Vulgataprologe zu den Paulusbriefen.* Critique sévère de l'hypothèse émise par W. Mundle dans le numéro précédent de la Z N W sur l'origine des prologues, qui, dans certains manuscrits de la Vulgate, précèdent les épîtres pauliniennes. v. H. défend, par un examen approfondi du texte, l'opinion admise par la plupart des critiques selon laquelle ces prologues sont l'œuvre de Marcion. L'Ambrosiaster, loin d'en être l'auteur, les aurait utilisés dans son commentaire. — C. Schmidt: *Die Urschrift der Pistis Sophia.* — Dans le cadre d'une étude sur la langue de l'Egypte pendant les premiers siècles, l'auteur reprend en détail la thèse qu'il a déjà soutenue dans ses récents ouvrages sur la Pistis Sophia (1925) [v. Journ. of Theol. Stud. Art. de F. C. Burkitt, Pistis Sophia again]: le texte copte que nous possédons de l'œuvre gnostique serait la traduction d'un original grec. — H. Windisch: *Friedensbringer-Gottessöhne.* — Etude sur le rapport qu'il y a dans la 7e béatitude Matth. 5,9 entre la fonction de εἰρηνοποιός et le titre de υἱὸς τοῦ θεοῦ. La mission essentielle du Messie juif, fils de Dieu, consiste à pacifier le monde; d'autre part les termes usités dans le culte gréco-romain adressé aux empereurs nous montrent que l'apothéose du prince dépend de son œuvre de pacification. — H. Sasse: *Der Paraklet im Johannesevangelium.* Après avoir essayé de résoudre le problème littéraire des discours d'adieux (chap. 15-17, qui, tout en étant une interpolation, contiendraient sous une forme plus ancienne la matière utilisée dans les chap. 13,

31-14, 31), l'auteur étudie la promesse concernant le Paraklet. Il prouve qu'elle est dans un rapport étroit avec Mtth 19, 19-20 où Jésus promet aux disciples l'esprit qui les défendra devant le tribunal. Il cite ensuite les passages où le Paraklet est représenté comme devant poursuivre et achever la prédication du Christ, et il arrive à la conclusion ingénieuse, mais purement hypothétique que ce Paraklet serait identique avec l'auteur du 4e Evangile. — K. Müller : *Kleine Beiträge zur alten Kirchengeschichte.* — H. H. Wendt : *Die Hauptquelle der Apostelgeschichte.* — L'auteur énumère les arguments qui justifient la distinction faite dans son commentaire sur les Actes (Meyers Handkommentar) entre l'auteur du livre des Actes et l'auteur de la « source en nous » (contre l'affirmation de l'unité soutenue par Harnack et récemment par E. Meyer. Ursprung u. Anfänge d. Christentums 1923). — E. v. Dobschütz : *Zum paulinischen Schriftbeweis.* — G. Rudberg : *Die Verhöhnung Jesu vor dem Hohenpriester* (considéré comme un motif populaire qui se trouverait aussi chez Diodore).

Theologische Blätter 1925. N° 7. K. L. Schmidt : *Die Persönlichkeitsfrage im Urchristentum.* — Leçon d'ouverture faite à Jena le 23 mai 1925. En montrant le rôle absolument effacé que l'individu joue dans les premiers documents chrétiens, même chez Paul, K. L. Sch. prouve que le christianisme primitif, devant l'inévitable alternative Dieu ou homme, prend résolument parti pour Dieu et tire les dernières conséquences de cette attitude. Voilà pourquoi un abîme profond sépare le monde antique du christianisme primitif.

1925 N° 8-9. G. Bertram : *Septuaginta und Urchristentum.*

1925 N° 11. E. Wissmann : *Zu Wilhelm Webers Christusmystik.* — M. Dibelius : *Friedrich Preisigke und sein Werk.*

1925 N° 12. E. Lohmeyer : *Das 12. Kapitel der Offenbarung Johannis.* — (Rapport fait au 55e congrès des philologues allemands à Erlangen.) Explication du chap. XII de l'Apocalypse par les conceptions mythologiques de la déesse du ciel et de la naissance de l'« enfant divin », conceptions qui font partie du mythe iranien de l'homme originel. L'auteur montre que l'attente eschatologique de la naissance du Messie n'est pas en contradiction avec la tradition de la naissance et de la vie du Christ historique, si l'on tient compte de l'atmosphère religieuse particulière pour laquelle la notion du temps n'existe plus : le passé est considéré comme une révélation des grands faits divins réservée au seuls élus et cachée au « monde » (Evangile de Jean), l'avenir apocalyptique sera la manifestation grandiose de ces mêmes faits devant le monde entier (Apocalypse de Jean).

R. d'Histoire des Religions. 1924 N° 6. G. Verdin : *Légendes hagiographiques troyennes. Les pseudo-martyrs de la persécution d'Aurélien.* — G. V. prouve que les notices du martyrologe romain sur une prétendue persécution d'Aurélien qui aurait fait un certain nombre de martyrs à Troyes en 259 ou 275, sont dénuées de toute valeur documentaire. — H. Delafosse : *Nouvel examen des épîtres pauliniennes.* — Explication d'un certain nombre de passages contenus dans des lettres de Paul ou attribuées à Paul par l'hypothèse de 2 éditions différentes faites, l'une par l'école marcionite, l'autre par l'Eglise officielle : interprétation chère à l'auteur et appliquée par lui récemment à l'Evangile de Jean (H. Delafosse, Le quatrième Evangile 1924).

1925 N° 1-2. Fr. Cumont : *La lettre de Claude aux Alexandrins et les Actes des Apôtres.* — L'auteur intervient ici dans la discussion qui a eu lieu dans cette même Revue (1924 N° 4-5, v. conf., Revue d'Hist. et de Philos. rel. 1925, N° 3, p. 299), entre S. Reinach et Ch. Guignebert, sur l'interprétation du passage de la lettre de Claude récemment découverte où il est parlé des Juifs d'Alexandrie. Fr. C. en rapproche Actes XXIV, 5 qui présente en effet une analogie avec le texte en question, et il propose, à titre d'hypothèse, de considérer le

terme de « νόσος » employé par le rescrit impérial comme une variante adoucie du mot « λοιμός » appliqué par les Juifs au chef des Nazoréens dans le livre des Actes. Sans prétendre trancher la controverse, Fr. C. semble donc plutôt porté à se ranger à l'avis de S. Reinach.

R. des Etudes juives 1924 t. LXXIX. Théodore Reinach. *L'empereur Claude et les Juifs, d'après un nouveau document*, étudie également la lettre de Claude, découverte par. J. Bell, et il est d'avis que l'empereur y vise, non pas le christianisme naissant, mais le danger que lui semblait présenter une agglomération excessive des Juifs dans le ghetto d'Alexandrie.

Zeitschrift für Kirchengeschichte 1925 N° 2. H. v. Soden : *Neue Forschunyen zu Paul von Samosata.* — Etude critique sur le récent livre de Loofs. — H. Koch : *Bischofsstuhl und Priesterstühle.* Contrairement à l'idée soutenue par P. Batiffol (Le siège apostolique 1924) le canon 58 d'Elvire désignerait par « prima » cathedra episcopatus non pas le siège épiscopal de Rome opposé aux autres sièges épiscopaux, mais le siège épiscopal en général opposé à de « cathedra » des presbytres. — Glaue : *Amen.* — (Considéré comme réponse la la communauté après la lecture biblique.)

Bibliotheka Sacra 1925 July. J. F. Springer : *The synoptic Problem.*

The Journal of Theological Studies 1925 July. C. H. Turner : *Marcan usage* (suite). — H. J. Bell : *Sermons by the Author of the Theognosia attributy to Gregored of Nyssa.* — B. H. Streeter : *The Caesarean Text of the Gospels.* — F. H. Chase : *Two Notes on St. John's Gospel.* — Conjectures sur Jean 19,35 (ἐκεῖνος employé δεικτικῶς et se rapportant au disciple présidant le petit cercle qui aurait donné son « imprimatur » au 4e Evangile) et sur Jean 8,56 (ἠγαλλιάσατο serait à remplacer par ἠγωνίσατο). — F. C. Burkitt : *Pistis Sophia again.* — Etude critique sur G. Horner Pistis Sophia 1924 et sur Carl Schmidt Pistis Sophia 1925. — P. Batiffol : *Natale Petri de cathedra.* — Selon de vieux textes chrétiens, la fête du 22 février était, d'après sa signification primitive, « l'anniversaire de la collation à Pierre de sa Cathedra au jour où le Sauveur prononce le Tu es Petrus. » — H. Stuart Jones : *Urbis Romae episcopi.* — A. D. Nock : *ΑΠΑΤΟΝ.*

Expositor 1925 July. J. Gamble : *Philosophy of the Fourth Gospel.*

1925 August. H. E. Probyn : *End of the Gospel of Mark. Literary Illustrations of the First Epistle to the Corinthians.*

Expository Times 1925 July. Archibald Alexandre : *The Johannine of the Logos.*

The Princeton Theological Review 1925 N° 4. F. D. Jenkins : *Js Jesus God?*

Harvard Theological Review 1925 July. G. La Piana : *The Roman Church at the End of the Second Century.* — K. Lake : *The Sheperd of Hermas.* Deux livres différents «les visions d'Hermas» (vis. I-IV) et «le Pasteur» auraient été réunis en un seul. — E. v. Dobschütz : *Notices prefixed to Codex 773 of the Gospels.* — R. P. Clasey *New Papyri concerning the Incidents at Alexandria.*

Union Seminary Review 1925 July. G. L. Petrie : *Epistle to Philemon.*

Zwischen den Zeiten 1925 N° 4. R. Bultmann : *Das Problem einer theologischen Exegese des Neuen Testaments.*

Gereformeerd Theologisch Tijdschrift 1925 July S. Greijdonts : *Eene nieuwe verklaring van's Herren Messiasbewustzijn.*

Recherches de Science religieuse, 1925, N° 5. J. Lebreton : *La Théologie de la Trinité d'après Saint-Ignace d'Antioche* (suite). — L'unité et la distinction du Père et du Fils. — L'Esprit-Saint. *F. Prat. Le cours des monnaies en Palestine au temps de J.-Chr.* — P. Jouon : *Notes de philologie évangélique :* Matth. 25, 9. Mc. 3, 17., Luc. 1, 54. O. C.

Imprimerie Alsacienne, Strasbourg — Le gérant : A. Causse

REVUE D'HISTOIRE ET DE PHILOSOPHIE RELIGIEUSES

# Les origines de la communauté juive à l'époque perse

Deux tableaux se présentent devant mes yeux: Juda, Etat national indépendant avant l'exil, et Juda, communauté religieuse dans le cadre de l'empire perse; l'un gouverné par un roi d'origine davidique, auprès duquel les prêtres sont des fonctionnaires et dont le sanctuaire est le temple du mont Sion ; l'autre ayant à sa tête un grand-prêtre souverain et un clergé privilégié dont l'influence l'emporte sur celle des laïques et tend à dominer toute la vie de la communauté. Comment ce changement s'est-il opéré? Quelle est l'origine de la communauté juive et comment s'est formé son caractère nettement clérical?

## I.

L'unique source continue dont nous disposons pour l'étude de l'histoire juive à l'époque perse est le livre d'Esdras et de Néhémie, qui fait suite au récit des Chroniques et qui en partie provient du même auteur. La description traditionnelle de la restauration de Juda à l'époque perse est due à cette source. Nous y lisons comment, sous Nébucadnezar, la population entière de Jérusalem et de Juda avait été déportée à Babylone et comment le pays, selon la parole de Jérémie, était resté désolé et dépeuplé pendant 70 ans[1]. Après ce temps, Cyrus, dans la première année de son règne (538), permet aux exilés de rentrer et de reconstruire le Temple dont la première pierre est posée

[1] Les 70 ans proviennent du passage inauthentique Jér. 25, 12 (cf. 29, 10), mais se rapportent à la durée de l'empire babylonien ou plutôt de la suprématie babylonienne en Syrie ; c'est donc un *vaticinium ex eventu*. Leur rapport au temps écoulé depuis la déportation de Juda et la destruction de Jérusalem jusqu'à Cyrus est secondaire et chronologiquement impossible. Il convient mieux de les appliquer au temps écoulé entre la destruction du Temple et sa reconstruction par Zorobabel (Zach. 1, 12 ; 7, 5).

immédiatement par Zorobabel et par Josué. Mais la construction en est empêchée par l'hostilité de la population païenne du pays. Sous Darius seulement (520), le travail est repris à l'instigation des prophètes Aggée et Zacharie; le Temple est terminé et consacré au début de 515. A cette première partie du récit (Esdr. 1-6), vient s'ajouter une seconde qui parle de la mission du prêtre-scribe Esdras sous Artaxerxès I (458). Celui-ci supprime par des mesures énergiques les mariages mixtes à Jérusalem et enseigne la loi au peuple réuni devant le Temple pendant le mois sacré (Esdr. 7-10, Néh. 8). Le livre canonique d'Esdras-Néhémie fait suivre l'histoire d'Esdras du récit de Néhémie sur son activité à Jérusalem. Envoyé à Jérusalem en 445 par Artaxerxès I en qualité de gouverneur de Juda, Néhémie rétablit les murs détruits de la ville et introduit un certain nombre de réformes dans le culte et dans la vie religieuse de la communauté.

Cette combinaison des histoires d'Esdras et de Néhémie dans la rédaction canonique est secondaire[2]. Nous possédons une autre rédaction, le premier livre d'Esdras des LXX, dans laquelle l'histoire de Néhémie manque entièrement. Ce premier livre d'Esdras est un fragment d'une traduction grecque de l'ouvrage primitif du chroniste, laquelle, faisant suite au récit des Chroniques, raconte seulement le retour des Juifs, la construction du Temple par Zorobabel et Josué, la mission et l'activité d'Esdras. Il s'en suit qu'il existait une tradition indépendante du mémoire de Néhémie. Le Siracide[3] l'a encore connue sous la forme d'un écrit indépendant, de même — en traduction grecque — l'auteur du deuxième livre des Macchabées[4] et la source de l'Archéologie de Josèphe (livre XI)[5]. C'est uniquement à une combinaison rédactionnelle tardive du mémoire de Néhémie avec l'ouvrage

---

[2] Nous avons donné un exposé détaillé de la formation littéraire du livre d'Esdras-Néhémie dans : E. Kautzsch, *Die heilige Schrift des Alten Testaments*, 4e édition 1922, II., p. 491 ss.

[3] Sir. 49, 11-13. Le Siracide dans son panégyrique des Pères, suit l'ordre des livres bibliques ; il nomme Esaïe, Josias, Jérémie, Ezéchiel, Job, les douze prophètes, Zorobabel, Josué, Néhémie (il ajoute après coup Hénoch, Joseph, Seth, Sem, Enos, Aadm) et en dernier lieu son contemporain, le grand-prêtre Simon, fils de Jochanan. S'il nomme Néhémie, en omettant Esdras, cela s'explique seulement par le fait qu'il connaissait le mémoire de Néhémie comme œuvre indépendante, tandis que la figure d'Esdras disparaissait pour lui dans l'œuvre du chroniste.

[4] II. Macc. 2, 13 : οἱ ὑπομνηματισμοὶ οἱ κατὰ τὸν Νεεμίαν.

[5] Reconnu pour la première fois par S. Mowinckel: *Statholderen Nehemia. Studier til den jodiske menighets historie og litteratur, første samling*, Kristiania, 1916, S. 22 ff. ; complété et corrigé par G. Hölscher dans : *Norsk Teologisk Tidskrift*. 1923, p. 80 ss. et dans E. Kautzsch, *op. cit.*, p. 496.

du chroniste, que l'on doit la tradition d'une action simultanée d'Esdras et de Néhémie à Jérusalem.

Les deux rédactions de l'œuvre du chroniste, l'hébraïque et la grecque contiennent quelques lettres fort curieuses, écrites en araméen et émanant de rois et de fonctionnaires perses. Ces lettres, rédigées sous forme de documents officiels, ne faisaient pas partie de l'ouvrage primitif du chroniste — ainsi que nous croyons l'avoir démontré [6] — mais proviennent d'une source particulière et sont des additions de seconde main. L'existence de tels recueils de lettres officielles parmi les Juifs nous est attestée par II. Macc. 2, 13 [7], et des documents analogues sont à la base de I. Macc. et de l'Archéologie de Josèphe [8].

Le livre canonique d'Esdras-Néhémie remonte donc à 3 sources principales. Ce sont:

1° L'ouvrage primitif du chroniste, le récit de Zorobabel et Esdras (Esdr. 1-10, Néh. 8) formant primitivement la conclusion de l'histoire de Juda décrite dans les Chroniques;

2° un recueil de lettres officielles en araméen ;

3° le mémoire du gouverneur Néhémie.

La reconstruction de l'histoire de Juda à l'époque perse dépend entièrement de la valeur historique qui peut être attribuée à ces sources. La critique moderne s'accorde à contester la valeur historique de la compilation du chroniste. Ce que cet auteur expose dans Esdras 1-6 [9] est — à l'exception du document précieux Esdr. 2 — une construction arbitraire. Celle-ci repose sur deux données : la prophétie du second Esaïe concernant la délivrance par Cyrus du peuple captif à Babylone [10] et les dates du livre d'Aggée-Zacharie [11] relatives à la fondation du second Temple par Zorobabel et par Josué à l'époque de Darius. Quant à l'histoire d'Esdras, il est douteux que l'on ait affaire à un récit authentique d'Esdras lui-même [12]. L'emploi de la première

[6] v. E. Kautzsch, *op. cit.*, p. 494.

[7] II. Macc. 2, 13 : ἐπιστολαὶ βασιλέων περὶ ἀναθεμάτων.

[8] Cf. ce que nous avons dit dans E. Kautzsch, *op. cit.* p. 495 et dans Pauly-Wissowa-Kroll, *Realencyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft*, nouvelle édition, article « Josephus ». Sur la provenance de ces pièces cf. Hugo Willrich, *Judaïca*, 1900, p. 40 ss.

[9] Les passages Esdr. 4, 6-23 (24) ; 5, 3 — 6, 15 provenant du recueil de lettres araméennes sont des interpolations récentes (v. plus haut), de même que le passage Esdr. 1, 7-10, qui est manifestement interpolé d'après Esdr. 5, 13-16.

[10] Es. 44, 28a (23b est une glose) et 45,1.

[11] Les chapitres Aggée 1-Zach. 8 formaient probablement primitivement un seul livre rédigé par la même main, v. G. Hölscher, Die Profeten, 1914, p. 447-449.

[12] V. S. Mowinckel, *Ezra den Skriftlaerde, Studier til den jödiske menighets historie og litteratur, anden samling*. Kristiania 1916, p. 49 ss.

personne du singulier alternant avec la troisième dans une partie du récit ne prouve rien ; cette alternance est une particularité du style de la littérature narrative attestée par ailleurs dans les livres juifs de l'époque tardive[13] ; pour le reste, l'histoire d'Esdras présente absolument le caractère d'un récit de seconde main[14]; peut-être même ne remonte-t-elle pas à une source primitivement indépendante, mais est-elle d'emblée due à la plume du chroniste[15]. Il semble que l'on doive renoncer à l'opinion courante qui représente les « mémoires d'Esdras » comme une source particulière du chroniste ; la valeur du récit sur Esdras se borne à celle d'une « nouvelle » historique.

Beaucoup de critiques, cependant, considèrent comme plus certaine l'authenticité du recueil des lettres araméennes. Eduard Meyer[16] a écrit en 1896 une apologie éloquente en leur faveur, et depuis, les doutes émis par la critique antérieure[17] ont été généralement oubliés; à tort cependant, car les objections contre leur authenticité n'ont été réfutées ni par Meyer, ni à plus forte raison par la découverte des papyri d'Eléphantine. Il faut admettre que toutes ces lettres araméennes de fonctionnaires et de rois perses sont des faux[18], tels qu'ils étaient largement en usage auprès des scribes juifs de l'époque hellénistique et romaine[19].

Abstraction faite du document Esdras 2 et de quelques notices archéologiques dans Néhémie 10-12[20], il ne reste, comme source de première valeur, que le récit de Néhémie, mémoire

[13] P. ex. dans le livre de Tobit ; cf. aussi Dan. 10, 1 et 2 ss. ; Hén. 12, 1-2 et 3 ss. ; 13, 1-2 et 3 ss. ; 70, 1-2 et 3-4.

[14] Mowinckel, *op. cit.*

[15] Ch. Torrey, *Composition and Historical Value of Ezra-Nehemia* (*Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, Heft* 2), 1896 ; et G. Hölscher dans E. Kautzsch, *op. cit.*, p. 493.

[16] Ed. Meyer, *Die Entstehung des Judentums*, 1896.

[17] Ces lettres ont été considérées comme inauthentiques en premier lieu par Graetz, *Geschichte des Judentums*, $II_2$, p. 85, n. 3, 87, n. 2, 99 s., 126, n. 2, 140, n. 1. Th. Nœldeke, *Göttinger Gel. Anz.*, 1884, p. 1014, désignait Esdr. 7, 12 ss., comme un faux grossier. A. Kuenen, *Historisch-kritische Einleitung* (édit. allemande), $I_2$, 1887, p. 164 ss., et B. Stade, *Geschichte des Volkes Israel*, II, 1889, p. 121 (note), 158 (note), portent le même jugement avec un peu plus de réserve. Ensuite vint l'assaut génial contre la description du chroniste, mené par W. H. Kosters, *Het herstel von Israël*, 1893, et Eerdmans, *De historische achtergrond van Zacharia*, 1-8 (*Theol. Tijdschrift*, XXIX, 1895, p. 152 ss.). V. aussi la controverse entre J. Wellhausen (*Nachrichten der Göttinger Ges. der Wiss.*, Phil.-hist. Cl., 1895, 166 ss.) et *Kosters* (*Theol. Tijdschrift*, XXIX, 1895, 549 ss) ; même Ed. Meyer (*op. cit.*, p. 63 ss.) est obligé de convenir que la lettre adressée à Esdras porte la marque juive (Esdr. 7, 12 ss.) ; selon lui Esdr. 6, 12 serait une interpolation faite par un zélateur juif.

[18] V. notre commentaire dans E. Kautzsch, *op. cit.*

[19] Cf. H. Willrich, *Judaïca*, 1900.

[20] Surtout la liste des prêtres dans Néh. 12, 12-21. La plupart des données de Néh. 10-12 sont des fantaisies sans valeur d'interpolateurs postérieurs au chroniste, en particulier le « document » dans Néh. 10.

officiel rédigé par lui-même sur son activité en qualité de gouverneur de Juda en 433. Ce mémoire de Néhémie est le document le plus important et le plus digne de confiance que l'on possède sur l'histoire juive à l'époque perse. L'étude du critique norvégien Sigmund Mowinckel a pour la première fois montré le caractère littéraire et stilistique de ce document intéressant[21].

Il serait manifestement impossible d'esquisser un tableau des origines de la communauté juive à l'époque perse au moyen des sources précitées. Mais nous possédons heureusement encore d'autres données dispersées, mais solides, premièrement dans la littérature biblique plus récente, particulièrement dans le livre d'Aggée et Zacharie, ensuite dans les papyri d'une communauté juive découverts à Eléphantine en Haute-Egypte, enfin quelques indications dans l'Archéologie de Josèphe qui a utilisé les traditions des écoles savantes d'Alexandrie[22].

Nous allons essayer de reconstruire les faits historiques en nous fondant sur ces données.

## II.

Sous Nébucadnézar, la famille royale et la noblesse de Juda avaient été déportées en Babylonie. Le passage important Jér. $52_{28-30}$ fournit les indications les plus précises sur le nombre des déportés[1]. D'après lui, 3.027 Judéens furent exilés sous Iéchonia (598), 832 habitants de Jérusalem sous Sédécias (587), et cinq ans après (582) 745 âmes, en tout 4.600. Ces chiffres très précis et peu élevés méritent, sans aucun doute, plus de créance que les nombres ronds et toujours croissants établis par les sources plus récentes. II Rois $24_{15}$[2] indique déjà 7.000 nobles et 1.000 forgerons et serruriers, outre la cour royale, II Rois $24_{14}$[3]

---

[21] V. Mowinckel, *Statholderen Nehemia*, 1916.

[22] Avant tout Ant. XI, 298-301. Sur la provenance de cette légende de la tradition de l'école alexandrine, cf. notre étude dans Pauly-Wissowa-Kroll, *Realenzyklopädie*, article « Josephus ».

[1] On ne peut malheureusement pas déterminer où l'auteur de Jér. 52 — qui, pour le reste, a pris son texte dans II Rois $24_{18-25, 21}$ — a tiré ces indications. On serait tenté de croire à une source primaire. Déjà Duhm (dans son commentaire sur Jérémie) a rapproché la troisième déportation de 582 de l'assassinat de Guédalia ; S. Mowinckel admet que l'assassinat de Guédalia n'a eu lieu qu'en 582 (cf. *Den israelitisk-jødeiske Kongekronologi*, p. 262 dans : *Svensk Theologisk Kvartalskrift*, Lund, aargang I, 1925).

[2] v. 15 est tiré des anciennes sources que le rédacteur deutéronomiste du livre des Rois a utilisées, tandis que v. 14 est une addition postdeutéronomiste (cf. notre étude : *Das Buch der Könige, seine Quellen und seine Redaktion*, p. 200 dans « Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments », Neue Folge, 19. Heft, 1. Teil, 1923).

[3] V. note 2.

parle de 10.000 hommes sans compter les forgerons et les serruriers ; seule la plèbe reste au pays. Déjà le rédacteur deutéronomiste parle dans le livre des Rois, d'une manière générale, de la déportation de Juda, II Rois $25_{21}$[4]. Enfin, II Chron. $36_{17-21}$, raconte comment tous ceux qui échappèrent à l'épée furent déportés à Babylone et que le pays, complètement dépeuplé, resta désert et abandonné pendant 70 ans[5], afin de rattraper les époques de sabbat non observées[6]. En admettant cette hypothèse, le retour de Babylone apparaît comme un retour des tribus entières de Juda et de Benjamin[7] dans la patrie déserte. Voilà un bouleversement complet des faits historiques.

En considérant le nombre exact des déportés, nous ne pouvons pas admettre une véritable dépopulation de la Judée ; comme dans toutes les déportations des Assyriens et des Babyloniens, seule une petite partie de la population fut expatriée, à savoir les chefs de l'Etat, la cour et la noblesse. Les murailles et beaucoup de maisons de la ville étaient détruites ; une grande partie des habitants s'était enfuie ; le faste de la cour royale avait disparu ; l'ancien palais royal dans la cité de David était en ruines, le Temple attenant incendié; son culte somptueux avait cessé. Cela ne veut pas dire que Jérusalem n'ait été qu'un lieu de décombres abandonné et que personne n'ait jamais recherché l'ancien sanctuaire pour y prier[8]. Nos sources attestent au contraire, que même après la destruction de Jérusalem, des pèlerins des régions limitrophes du royaume du Nord se rendent à la ville sainte avec des offrandes et de l'encens[9] et que le grand autel érigé sur le fameux rocher de Sion sert encore comme lieu de sacrifice[10]. La continuité du culte sur le mont Sion n'était donc pas complètement rompue ; non seulement la ville était

[4] V. l'indication correspondante de la même main sur la déportation d'Israël. II. Rois 17, 23.

[5] Tous les auteurs postérieurs partagent cette opinion, p. ex. Lév. 26 et les interpolateurs plus récents des livres de Jérémie et d'Ezéchiel.

[6] La même conception du repos sabbatique du pays pendant l'exil se trouve aussi dans Lév. 26, 35, 43. Cela prouve qu'on se représentait le pays pendant cette époque comme un véritable désert sans habitants.

[7] L'existence de la diaspora juive en Babylonie est simplement passée sous silence. Tout au plus Esdr. 1, 5 pourrait impliquer une certaine restriction.

[8] De même, après la destruction de Jérusalem en 70 après J. Chr., l'emplacement du Temple a continué à servir de lieu de prière. V. Schlatter, *Die Tage Trajans und Hadrians*, 1897, et nos remarques concernant la question dans « Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft », 1916: *Ueber die Entstehungszeit der Himmelfahrt Mosis*, p. 124 ss.

[9] Jér. 41, 5.

[10] Aggée 2, 14.

habitée, mais il doit y avoir eu aussi des personnes qui assurèrent les services de la sacrificature.

Pourtant l'élite intellectuelle et spirituelle du peuple, les véritables représentants de la tradition nationale et sacerdotale avaient été emmenés à Babylone. Il est compréhensible qu'ils aient pris le plus grand intérêt à la restauration de l'ancien état de choses. C'est parmi eux que se trouvaient les membres de la famille royale dépossédée, ainsi que les prêtres de marque, dépouillés de leurs privilèges. Et parmi eux aussi se formait une élite qui, cherchant à comprendre les raisons profondes du désastre national, n'hésitait pas à condamner radicalement les pratiques religieuses du passé et enseignait que la seule condition du salut était dans une observance stricte des prescriptions divines.

Tant que l'empire de Babylone était debout, l'espérance qui s'agitait au cœur de ce petit groupe était encore bien faible. Babylone restait l'ennemie détestée. C'est avec des transports de joie que les Juifs saluèrent les Perses, lorsque, en 539, ils prirent Babylone et mirent fin à sa domination en Orient [11]. Pour le second Esaïe [12], Cyrus est l'« Oint de Javé », qui délivrera les captifs de leur geôle et les renverra dans leur patrie. Le chroniste a transformé en récit historique cette vision du poète. En effet, il commence sa description du retour des tribus de Juda et de Benjamin par un édit de Cyrus daté de la première année de son règne (538) et dans lequel le roi invite les Juifs à retourner à Jérusalem pour y reconstruire le Temple de Dieu, et ordonne à ses sujets babyloniens de prêter largement leur concours pour cette restauration. Ce prétendu édit apparaît dès l'abord comme une inoffensive fiction littéraire ; il ne prétend pas être autre chose. En opposition avec cet édit imaginaire, certains critiques pensent véritablement trouver l'édit authentique de Cyrus parmi les lettres araméennes, où il serait cité Esdr. $6_{2-5}$ dans le cadre d'un édit de Darius. Pourtant, l'édit araméen ne se distingue de celui du chroniste que par son caractère de faux raffiné. L'inauthenticité de cet édit de Darius et de celui de

[11] Esaïe 13-14 et Esaïe 21. On considère ordinairement cette espèce d'oracles sur les païens, ainsi que par exemple le poème de Nahoum sur Ninive, comme de pures prédictions et on les place avant les événements en question. Mais ce sont plus probablement des chants de triomphe qui supposent la défaite de la puissance ennemie. C'est aussi le cas du Deutéro-Esaïe, dont la prédiction du retour d'Israël a été datée, avec raison, par Ed. Meyer d'après la prise de Babylone par Cyrus.

[12] Es. 44, $_{28}$a ($_{28}$b est une glose) et 45, $_{1}$.

Cyrus cité par lui se manifeste principalement par la prodigieuse libéralité de ces rois de Perse, qui ne prennent pas seulement à leur charge tous les frais de la reconstruction du Temple, mais allouent encore des fonds pris sur le fisc royal pour l'exercice du culte quotidien à Jérusalem. Ces objections[13] contre la véracité de la source araméenne suscitent la défiance à l'égard de ses autres assertions, surtout lorsqu'elle raconte que Cyrus aurait nommé gouverneur un certain Schéschbassar[14], en lui donnant mission de reconstruire le Temple ; que celui-ci en aurait posé la première pierre ; et que depuis ce moment-là jusqu'à l'époque de Darius, les travaux se seraient poursuivis sans interruption. On a quelquefois identifié ce Schéschbassar avec le Davidide Schen'assar, fils de Iéchonia et oncle de Zorobabel, cité I Chron. $3_{18}$, et l'on a imaginé à son sujet une quantité d'hypothèses hardies pour rendre plus vraisemblable la fondation du Temple à l'époque de Cyrus[15]. Mais le témoignage avéré du livre d'Aggée-Zacharie exclut formellement une pose de la première pierre du Temple à l'époque de Cyrus, aussi bien que la continuité des travaux de construction de 538-520, et il considère que la construction du Temple fut commencée par Zorobabel et Josué sous le règne de Darius en 520. Tout ce que le chroniste et les lettres araméennes racontent d'un retour des Juifs et de la pose de la première pierre du Temple sous le règne de Cyrus est du domaine de la légende[16].

## III.

L'unique source vraiment sûre pour cette époque est le livre d'Aggée-Zacharie. Aggée débute comme prophète en 520.

---

[13] Pour plus de détails v. nos remarques dans Kautzsch, *op. cit.*

[14] Rien n'indique que Schéschbassar ait été Juif. Ce n'est que l'interpolateur d'Esdr. $1_{7-10}$ (v. plus haut à I remarque 9) qui en fait le « prince de Juda », c'est-à-dire un Juif.

[15] Tels Imbert, Renan, Kosters, Marquardt, Wellhausen, Meyer, etc.

[16] Cependant il ne faut pas admettre que la conception du retour des Juifs sous Cyrus ait été inventée seulement par le chroniste. Probablement que cette opinion dominait déjà à son époque. La même hypothèse semble aussi être à la base de la chronologie deutéronomiste du livre des Rois. Celle-ci admet 480 années depuis la sortie d'Egypte jusqu'à la construction du Temple par Salomon (I. Rois 6, 1), et, de là jusqu'à la destruction du Temple par les Babyloniens, 430 ans ; probablement qu'elle comptait 480 ans pour le temps écoulé entre la première et la seconde construction du Temple, c'est-à-dire 50 ans pour la durée de l'exil. Cela s'accorderait mieux avec la conception du retour et de la construction du Temple sous Cyrus que sous Darius Ier. Aussi l'évaluation de la durée de l'exil à 40 ans dans Ez. $4_6$, qui ne fait pas partie du texte primitif d'Ezéchiel, mais est due à un interpolateur, repose probablement sur la même hypothèse.

C'est sur son instigation — d'après nos textes — que Zorobabel, Josué et le peuple posent la première pierre du Temple en septembre 520. Les autres oracles d'Aggée datent des mois d'octobre et décembre de la même année, la vision de Zacharie et la confection de la couronne royale pour Zorobabel, de février 519, et les derniers oracles de Zacharie, de novembre 518.

Comme pour les grands prophètes d'avant l'exil, les prophéties d'Aggée et de Zacharie sont suscitées par les événements politiques. Il s'agit des grands troubles qui ébranlèrent l'empire perse à l'avènement de Darius et dont parle en détail l'inscription de Béhistoun[1]. Toutes les provinces orientales s'étaient révoltées contre la souveraineté perse, après que Darius, en octobre 521, eut assassiné le mage. Il est vrai que le roi réussit déjà fin janvier 520 à s'emparer de Babylone, mais lorsque peu après, en été, il entreprit une campagne contre les Mèdes, la ville se révolta derechef. En janvier 519, cependant, Babylone est de nouveau entre les mains des Perses, et, au printemps 519, l'autorité de Darius se trouve rétablie dans l'empire tout entier.

C'est exactement à cette époque que se placent les prophéties d'Aggée et de Zacharie concernant la ruine prochaine de l'empire[2] et l'institution de Zorobabel comme roi de Juda[3]. On ne peut contester l'origine davidique de Zorobabel. Il était petit-fils du roi Iéchonia, déporté à Babylone en 598. La généalogie des Davidides de I Chron. 3, en fait foi. Dans sa seconde partie, à partir de Iéchonia, cette généalogie se fonde certainement sur des documents authentiques[4]. On peut donc admettre que Zorobabel avait été envoyé par l'autorité perse, de Babylone, en

---

[1] V. Ed. Meyer, *Die Entstehung des Judentums*, 1896, p. 82-84.

[2] Aggée 2, 22. Zach. 1, 15 ; 2, 4 ; 5, 11 ; 6, 8.

[3] Aggée 2, 23 ; Zach. 6, 11. Pour le texte primitif de Zach. 6, 9-15 v. les commentaires de Marti et de Duhm.

[4] Voici le texte du modèle — amplifié par quelques additions (Shealthiel v. 17 semble être interpolé d'après Aggée) — dans sa forme primitive : « Et les fils de Jéchonia [le prisonnier] étaient [Schealthiel son fils], Malkiram, Pédaja, Schénassar, Jékamia, Hoschama et Nedabia.

Et les fils de Pédaja étaient Zorobabel et Schimei.

Et les fils de *Zorobabel* étaient Meschoullam et Chanania, et leur sœur Schelomith.

Et les fils de *Meschoullam* étaient Chaschouba, Ohel, Bérékia, Chasadia et Jouschabchesed [cinq] ; mais les fils de Chanania étaient Pelatia, Esaïe, Rephaia, Arnan, Obadia et Schechania.

Et les fils de *Schechania* étaient Schemaia, Chattousch, Jigueal, Bariach, Néaria et Schafath [six].

Et les fils de Néaria étaient Elioenaï, Ezéchias et Azrikam [trois].

Et les fils d'*Elioenaï* étaient Hodavia, Eliaschib, Pélaia, Akkoub, Jochanan, Délaia et Anani [sept] ».

Ce sont sept générations. La généalogie descend donc jusqu'en 400 environ. A cette époque la tradition juive en général est interrompue.

Judée, comme gouverneur [5]. Il reste seulement douteux si ce fait se produisit sous le règne de Cyrus ou de Cambyse, ou seulement sous celui de Darius [6]. Si la dernière hypothèse est exacte, la mission de Zorobabel aurait eu lieu en janvier 520. Darius, ayant conquis Babylone et préparant sa campagne contre les Mèdes, aurait voulu assurer ses derrières en favorisant les Juifs. L'arrivée de Zorobabel à Jérusalem eût alors été la cause immédiate de la prophétie d'Aggée. Si cette dernière, d'après l'exposé du livre d'Aggée-Zacharie, a déterminé la construction du Temple, cela n'exclut pas que Zorobabel ait apporté à Jérusalem l'autorisation expresse du grand roi de reconstruire le Temple [7]. Zorobabel n'est probablement pas arrivé seul à Jérusalem; mais ce n'était en aucun cas un « retour des Juifs de Babylone ». Cependant, nous trouvons en février 519 quelques Juifs babyloniens à Jérusalem ; il apportent de la part des exilés de Babylone de l'argent et de l'or pour la construction du Temple [8].

Ces gens-là ou d'autres arrivants de Babylone peuvent avoir porté à Jérusalem la nouvelle de la situation fâcheuse de Darius dans les parties orientales de l'empire. Le nationalisme juif s'exalta. On se mit à rêver de la ruine de l'empire perse de Babylone ; on se représenta le prince davidique favorisé par le gouvernement et envoyé dans la patrie comme roi de l'Etat juif restauré; et déjà Zacharie reçoit l'ordre de la part de Dieu de poser la couronne royale sur le front de Zorobabel. Nous ignorons jusqu'à quel point Zorobabel s'est prêté à de pareilles imprudences. Les suppositions qui font de lui un révolutionnaire actif, qui ensuite aurait été destitué comme il le méritait, ne peuvent pas être prouvées. La tradition prétend que le Temple

[5] Hérodote III, 15 remarque que les Perses avaient coutume de rendre aux enfants de princes rebelles le pouvoir paternel (v. Ed. Meyer, *op. cit.*, p. 79). Déjà les Babyloniens ont procédé de manière analogue, comme le prouve la liste des princes de Tyr dans Josèphe, c. Apion. I, 156-159 ; d'après lui Μέρβαλος (Merba'al) et après lui Εἴρωμος (Hirom), tous deux membres de la dynastie royale déportée, furent renvoyés comme rois dans leur pays, l'un en 567, l'autre en 563. (V. ce que nous avons dit dans : *Hesekiel, der Dichter und das Buch. Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, Heft 39, 1924, p. 20 ss.)

[6] Pour la venue de Zorobabel à Jérusalem déjà à l'époque de Cyrus on ne peut invoquer que le témoignage sans valeur du chroniste dans Esdr. 1 ss. Même le recueil des lettres araméennes ne le suppose pas dans Esdr. 5-6. Zorobabel ne peut être arrivé à Jérusalem que quelques mois avant les débuts d'Aggée ; le silence d'Aggée à cet égard n'est pas une objection.

[7] Zorobabel, fonctionnaire perse, n'aurait guère pu agir sans une autorisation officielle.

[8] Zach. 6, 11.

consacré au début de 515[9] fût terminé par Zorobabel[10]; si cela est exact, il ne faut pas douter de son attitude loyale comme gouverneur.

L'espoir d'une restauration de l'Etat national et de la royauté davidique fut une chimère. Elle ne fut pas abandonnée dans la suite, mais on la recula jusqu'au grand « jour » où devait s'accomplir le salut. L'espérance messianique n'est autre chose que la projection des aspirations nationales, dans un avenir eschatologique ; mais cette espérance conservait elle-même toute l'ardeur et la persévérance dont l'âme juive est capable. Les nombreux oracles de l'époque contenus dans nos livres prophétiques[11] attestent l'attention soutenue, avec laquelle les Juifs de l'époque perse suivaient les événements politiques, spécialement les crises de l'empire perse menacé par les guerres avec la Grèce ou par les révoltes, souvent dangereuses, de satrapes. Toute catastrophe parmi les petits peuples voisins, tout changement sur le théâtre politique leur apparaissait comme un présage de la ruine prochaine de l'empire de « Babel » ou d'« Assour »[12] et, par conséquent, comme le début de l'accomplissement de leurs espérances nationales et religieuses.

Mais tout cela n'était qu'un feu couvant sous la cendre. Cet état d'âme a certainement exercé une influence profonde sur les relations entre Juifs et non-Juifs[13]; mais leur situation extérieure fut peu affectée. Depuis l'organisation des satrapies par Darius I[14], l'empire perse se trouvait régi par une administration solide, qui n'exploitait plus, comme auparavant, par des

[9] Esdr. 6, 15. Cette date est tirée du recueil de lettres araméennes ; elle a cependant des chances d'être authentique, parce qu'on connaissait certainement le jour de l'inauguration du Temple dans les milieux du clergé jérusalémite.

[10] Zach. 4, 6b-10a. Il faut remarquer que Zach. 4, 7. 9 prédit expressément que Zorobabel, qui a fondé le Temple, le terminera aussi. Si cette prédiction ne s'était pas accomplie, elle n'aurait sans doute pas été transmise telle quelle ; on l'aurait corrigée après coup comme d'autres prophéties dans le texte de Zacharie.

[11] V. notre publication *Geschichte der israelitischen und jüdischen Religion*, 1922, § 52, remarques 21 et 22.

[12] Pour ce qui concerne le maintien du nom « Assour » comme désignation de Babylone ou de la Perse, v. *op. cit.*, § 55, remarque 17 et la table.

[13] V. *op. cit.*, § 53. La conception vulgaire, qui cherche les motifs de l'antisémitisme dans le domaine économique, n'est probablement pas exacte. La véritable raison de la haine contre les Juifs dans l'antiquité était l'opposition religieuse et avant tout le strict isolement cultuel des Juifs, comme le prouve la polémique païenne, ainsi que l'apologétique juive (p. ex. celle de Josèphe).

[14] Hérodote III, 89.

tributs incessants, les peuplades vaincues au profit du seul peuple vainqueur, mais qui, maintenant, administrait les provinces dans l'intérêt des habitants eux-mêmes et leur accordait une large autonomie. La situation économique des Juifs, surtout dans la diaspora, était bonne; la politique perse de tolérance religieuse leur laissait toute liberté d'action et leur accordait plus d'une faveur appréciable. On s'accommodait ainsi des nouvelles circonstances.

## IV.

Le résultat positif des événements précités, sous Darius, fut la reconstruction du Temple. La position capitale du Temple et de son clergé caractérisera désormais l'évolution intérieure de la communauté juive.

Le Temple était en premier lieu le centre de la partie proprement juive de la province de Judée. A la suite de l'invasion des Edomites dans la région sud de l'ancien royaume de Juda, le domaine juif avait été réduit de moitié par rapport à ce qu'il avait été autrefois. Ses limites étaient, au Sud: Betsour (entre Bethléhem et Hébron), à l'Est : Jéricho, au Nord : Betel, à l'Ouest : les parages situés un peu au delà de Lydda[1] ; elle comprenait un territoire équivalent, comme étendue, à un tiers de l'Alsace. Cette « province de Juda » formait une partie de la satrapie de Syrie et était administrée par un gouverneur en sous-ordre. Zorobabel, après lui Néhémie, puis Bagoas, cité dans les papyri d'Eléphantine[2], donc généralement des Juifs à ce qu'il semble, ont tour à tour occupé ce poste[3]. Ce « gouverneur » n'était qu'un fonctionnaire civil ; il n'avait pas de troupes à sa disposition[4]. L'administration des finances lui incombait, ainsi que la juridiction suprême. Pour le reste, les Juifs, comme les sujets des Perses en général, jouissaient d'une assez large autonomie. L'oligarchie des temps anciens se perpétuait dans le nouvel état des choses. Le pouvoir était aux mains d'un conseil des anciens, d'un « Sénat » (γερουσία), dont le président semble avoir été, au début, un laïque[5]. La constitution était donc, en somme, la même

---

[1] Esdr. 2, 20-29, 33-34 cf. Neh. 3, 1-32 ; 6, 2 ; 12, 28-29. Par contre il ne faut pas utiliser Néh. 11, 25-35.

[2] Bagoas aussi peut avoir été Juif, malgré son nom perse ; une grande famille juive postexilique portait ce nom (Esdr. 2, 14).

[3] V. aussi Mal. 1, 8 ; Néh. 5, 15 ; Esdr. 2, 63.

[4] Néh. 2, 9 ne parle que d'une escorte militaire, telle qu'Esdras aussi (Esdr. 8, 22) aurait pu l'avoir, s'il ne l'avait pas refusée.

[5] V. notre publication : *Geschichte der israelitischen und jüdischen Religion*, 1922, § 66.

qu'avant l'exil, à l'exception du haut fonctionnaire perse qui s'était substitué au roi.

Avec la disparition de la royauté, l'influence des prêtres allait en augmentant. Déjà antérieurement à l'exil, cette influence avait exercé une action considérable sur l'évolution de Juda[6]. Elle s'était manifestée dans l'organisation lévitique, de plus en plus forte parmi le clergé judéen[7]. Elle s'était fait sentir dans les réformes fondamentales de la religion et du culte effectuées d'un commun accord par les rois et par les prêtres[8]. Elle se révèle encore pour l'observateur critique qui compare l'historien « élohiste » avec l'ancien Yahviste. De l'un à l'autre document, la conception traditionnelle de l'histoire s'est considérablement modifiée. Toutefois, la position des prêtres sous la royauté n'avait été que celle de fonctionnaires royaux et les lévites y avaient fait figure de pauvres gens ne possédant rien en propre. Mais maintenant l'Etat avait sombré ; le palais des Davidides était en ruines. Seul le Temple de Dieu avec son clergé s'étaient relevés. Dès lors l'influence des prêtres n'avait à redouter aucune concurrence sérieuse.

La littérature prophétique de l'époque montre combien, sous la domination perse, tout l'intérêt se concentre sur le culte et le Temple. Des hommes comme Aggée et Zacharie[9] ne s'intéressent qu'à la question du sanctuaire à rebâtir. Il est vrai que le prophète dit Malachie attaque vivement le clergé lévitique[10]; mais son idéal aussi a une forte nuance cultuelle et son espérance du salut se rattache à la venue de Dieu dans son Temple[11]. Le Tritoésaïe[12], le premier des écrivains prophétiques qui insiste sur l'exigence du repos du sabbat, a des vues semblables[13], de même que Joël qui, pour conjurer la sécheresse et une invasion de sauterelles, recommande la pénitence et le jeûne dans le Temple. L'auteur des derniers chapitres du livre d'Ezéchiel[14]

[6] Ed. Meyer a le mérite d'avoir insisté sur ce fait (cf. Ed. Meyer, *Die Israeliten und ihre Nachbarstämme*, 1906).

[7] V. notre article « Levi » dans Pauly-Wissowa-Kroll, *Realenzyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft*, 1924.

[8] V. notre : *Geschichte der israelitschen und jüdischen Religion*, 1922, § 37 et 42.

[9] Zacharie faisait partie de la famille sacerdotale d'Iddo (v. Néh. 12, 4. 16.

[10] Mal. 1, 6 ss.

[11] Mal. 3, 1 ss.

[12] Cf. Es. 59, 15 b ss. 60-62 ; 63, 1 ss. ; 66, 6 ss. et 56, 5, 7 ; 57, 13 ; 65, 11.

[13] Es. 56, 2, 6.

[14] V. S. Mowinckel, *Ezra den Skriftlaerde*, 1916, p. 125 ss. et ce que nous avons dit dans : *Geschichte der israelitischen und jüdischen Religion*, 1922, § 60 et dans : *Hesekiel, der Dichter und das Buch*, 1924, p. 189-212.

(40 à 48), décrit dans sa vision l'organisation du Temple et de son clergé.

L'influence croissante des prêtres se révèle plus clairement encore, quand on examine les recueils de la tora. L'ancien droit était un droit laïque, exercé par la juridiction locale des anciens. Des restes de cette tradition juridique en partie fort ancienne se sont conservés dans les cadres du code de l'Alliance et du Deutéronome. Mais, dans leur forme actuelle, ces deux recueils de lois ont été composés par le clergé. Le cadre du code de l'Alliance qui comprend un recueil plus ancien de droit laïque [15], contient des préceptes de portée cultuelle et morale qui ne font pas partie du droit (jus), mais des normes sacrées de la religion (fas) ; de son côté, le Deutéronome se présente comme une grandiose réédition de la tradition juridique, faite du point de vue du clergé lévitique de Jérusalem [16]. Les recueils plus récents de lois et les prescriptions de l'époque perse, qui font partie de la dernière couche littéraire du Pentateuque, sont entièrement d'origine sacerdotale et ne contiennent, pour la plupart, que des préceptes cultuels, rituels et moraux.

## V.

Deux forces déterminent l'évolution de la communauté juive à l'époque perse : le séparatisme national et le cléricalisme.

Les guerres et les déportations assyriennes et babyloniennes avaient fortement contribué à mélanger les peuples et la domination perse allait réaliser la grande fusion administrative et « culturelle » de l'Asie occidentale en un seul empire. L'organisation homogène de l'administration des provinces par une hiérarchie de fonctionnaires, les relations commerciales très actives entre toutes les parties de l'empire, le progrès des grandes langues de culture, en particulier de l'araméen, tout contribua à atténuer les différences nationales. Les religions aussi, leurs dieux et leurs cultes se transformaient. L'individu n'était plus nécessairement lié à l'Etat national et les dieux, considérés comme de grandes puissances cosmiques, tendaient à grouper autour d'eux des adorateurs venus de toutes les familles humaines. La religion d'un homme n'est plus déterminée par la naissance ;

---

[15] Ex. 21, 1-22, 16 ; dans Ex. 21, 1, le compilateur a même conservé l'en-tête de l'ancien code.

[16] Pour plus de détails, v. notre étude : *Komposition und Ursprung des Deuteronomiums* (Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 1922, p. 161-255).

elle fait l'objet d'un choix personnel, d'une libre décision: c'est à ce moment que commence la propagande des religions orientales qui, plus tard, atteindra son point culminant dans l'empire romain. Mais plus les religions se confondent dans leurs conceptions fondamentales, plus aussi chacune d'entre elles tend à accentuer son originalité, en insistant sur certaines coutumes particulières. On justifiait des rites anciens, populaires et souvent démodés, pourvu que la tradition leur donnât l'auréole d'un commandement exprès et solennel de la divinité. Les religions deviennent religions d'institution, de loi, de tradition sacrée, de doctrine, et cela en Babylonie, en Egypte et en Perse tout aussi bien que dans le judaïsme. L'élément national se conserve uniquement dans l'observance religieuse, héritée des pères. Et les représentants de cette tradition, ce sont, comme partout et toujours, les prêtres, et dans leurs écoles l'héritage sacré du passé est conservé, étudié, commenté et pieusement transmis à la postérité[1].

Il faut situer l'évolution juive dans le cadre de cette évolution générale, qui semble avoir débuté à Babylone. La conception du Dieu de l'univers et de ses exigences spécifiquement morales avait été proclamée depuis longtemps déjà par la prophétie du VIII^e^ et du VII^e^ siècle, et la disparition de l'Etat avait affranchi Yahvé de toute limitation politique. La religion juive, s'étendant par la dispersion au delà des frontières de la patrie[2], commença à exercer une certaine attraction par la pureté de son idée de Dieu et par son culte sans idoles. C'est ainsi que, dans les régions de l'est, le prosélytisme augmentait continuellement le nombre des partisans de la foi juive[3]. Mais cette expansion

---

[1] V. Ed. Meyer, *Geschichte des Altertums*, III, 1901, §§ 103-106, p. 167-174 et: *Ursprung und Anfänge des Christentums*, II.

[2] A. Causse a essayé de développer la thèse de l'origine préexilique de la diaspora, thèse qui avait déjà été soutenue pour le judaïsme égyptien à l'appui des papyri d'Eléphantine. (*Revue de l'histoire des religions*, Tome XC, N° 6, nov.-déc. 1924.) Malgré l'intérêt de ces réflexions, leur fondement dans les documents littéraires semble incertain. Il faut cependant retenir les objections de Causse contre l'opinion dominante dans l'école de Wellhausen, qui surcharge la période exilique au point de vue de la production littéraire; elles nous confirment dans notre théorie d'après laquelle cette production littéraire des Juifs appartient à la période postexilique dans des proportions bien plus grandes qu'on ne l'admet généralement. Pourtant, nous croyons que Causse fait trop peu de cas du rôle de Jérusalem dans la formation de cette littérature tardive et qu'il attribue trop d'importance à celui de la diaspora.

[3] Quoique nous sachions très peu de chose sur le judaïsme de la diaspora orientale, même à l'époque perse et hellénistique, l'immense extension du judaïsme dans ces régions à l'époque romaine ne s'explique, à notre avis, que par l'affluence de nombreux prosélytes.

parmi les étrangers rendait plus aigu, en même temps, le sentiment de la distance qui séparait les Juifs des autres hommes, des « gentils ». Déjà, l'attitude relativement intransigeante de la littérature deutéronomiste à l'égard des Cananéens et l'interdiction de tout mariage avec eux [4] montrent qu'Israël avait pris conscience du caractère particulier de sa religion par rapport à celle des païens, qui adorent des images, des idoles sans vie. Une adjonction à la loi deutéronomique [5] interdit formellement l'entrée des Moabites et des Ammonites dans la communauté juive, tandis qu'elle autorise l'admission des descendants de la troisième génération d'Edomites et d'Egyptiens. Le rédacteur du livre d'Ezéchiel exige même que les valets du Temple d'origine étrangère soient remplacés par des lévites [6].

Cette conscience que le judaïsme prend de son caractère spécifique s'exprime sous la forme d'un retour voulu à la tradition, dont les prêtres sont les savants et fidèles gardiens. Ceux-ci recueillent et interprètent les lois anciennes ; ils montrent l'importance des coutumes ancestrales, telles que la circoncision, le costume, la pureté rituelle, les prescriptions alimentaires ; surtout l'institution du septième jour comme jour de repos, appelé de l'ancien nom de « sabbat » [7], devient l'un des soutiens de la vie religieuse. L'originalité du judaïsme dans sa forme nouvelle s'affirmera en face des « gentils », sous les espèces de ces coutumes particulières.

## VI.

Les documents historiques permettent de retracer quelques-unes des étapes de cette évolution.

Dans son mémoire, composé en 433, Néhémie, se prévalant de ses mérites, rappelle son zèle pour la réforme du culte et sa fidélité à la coutume religieuse. Jusque-là, les Juifs de Jérusalem, et même le clergé du Temple, entretenaient des relations intimes avec les Israélites de Samarie. Le « connubium » réciproque était autorisé ainsi que la participation des Israélites de Samarie au culte de Jérusalem. Cela répondait à l'esprit du Deu-

---

[4] V. Dt. 7, 3, cf. Ex. 34, 15-16 ; aussi Juges 3, 5-6 ; I. Rois 11, 1-2.
[5] Dt. 23, 4. 8-9.
[6] Ez. 44, 7 ss.
[7] V. Johannes Meinhold, *Sabbat und Woche im Alten Testament* 1905 et id. dans *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, 1909, p. 81 ss. ; v. aussi nos remarques dans *Geschichte der israelitischen und jüdischen Religion*, 1922, dans l'index, article « Sabbat ».

téronome ; pour le législateur deutéronomique, le Temple de Jérusalem était l'unique sanctuaire en Israël, et la loi de ses prêtres faisait autorité pour tous les Israélites du pays. Il faut se tenir à l'écart des païens idolâtres, mais tous les enfants d'Israël sont frères [1]. Les principes de Néhémie sont plus exclusifs. Celui-ci chasse le fils du grand prêtre Jojada, qui a épousé une fille de Sanballat, gouverneur de Samarie [2] ; il expulse Tobie, qui jusque-là possédait une chambre dans le Temple de Jérusalem [3]. Il blâme sévèrement les Juifs qui ont contracté des mariages mixtes [4]. Il fait surveiller avec la même rigueur l'observation du sabbat [5] ; il prend des mesures pour assurer la rentrée régulière de la dîme [6], des prémices et du bois à brûler au Temple [7] ; il veille à l'observation exacte du service sacerdotal [8]. Néhémie défend avec beaucoup d'énergie son idéal contre la résistance opiniâtre des Jérusalémistes, et en particulier des milieux cléricaux. Il est permis d'admettre que cet idéal était celui de la diaspora babylonienne.

L'élimination de tous les éléments étrangers, partiellement réalisée par Néhémie, se présente comme entièrement accomplie dans un document très important que le chroniste, dans Esdras 2, présente comme une énumération des exilés revenus au pays sous le règne de Cryus. La signification primitive de cette liste ressort clairement de son contenu [9]. Le gouverneur perse de Juda, qui n'est pas désigné par son nom, mais uniquement par son titre d'Excellence, a fait établir, à l'aide de documents généalogiques, quelles familles dans sa province sont d'origine purement israélite et font par conséquent partie de la communauté juive. La liste énumère ces familles, c'est-à-dire les familles laïques astreintes à payer les impôts et les taxes du Temple et les groupes du clergé ayant le droit de les recevoir : prêtres, lévites, chantres, portiers, serfs et esclaves du Temple. Un tel

---

[1] Dans son mémoire, Néhémie parle de ses adversaires avec assez de parti pris. Nous n'apprenons nulle part par lui que Sanballat est gouverneur ; il le nomme « le Choronite » et son acolyte Tobija, « l'Ammonite ». Il semble résulter des papyri d'Eléphantine que Sanballat était Israélite ; mais son origine n'était peut-être pas des plus pures, aussi peu que celle de Tobija dont la famille avait sa résidence en Transjordanie, où le Tobiade Hyrcan possédera plus tard le château de Tyrus (ʿarâq el-ʾemîr ; Josèphe, ant. XII, 228 ss.).

[2] Néh. 13, 28-29.

[3] Néh. 13, 4-9.

[4] Néh. 13, 23-27.

[5] Néh. 13, 15-22.

[6] Néh. 13, 10-14.

[7] Néh. 13, 31.

[8] Néh. 13, 30.

[9] V. notre commentaire dans Kautzsch, *op. cit.*

règlement ne semble pas encore avoir existé à l'époque de Néhémie. On peut donc le dater de l'an 400 environ. C'est seulement à ce moment-là que l'idéal d'une communauté de race purement israélite se réalise et est constaté par un acte officiel.

La relation d'Esdras antidate cet acte ; elle le place au 458 [10] et l'attribue au prêtre-scribe Esdras. S'il est vrai que le récit d'Esdras n'est pas un rapport authentique d'Esdras lui-même, mais une espèce de « nouvelle » composée ultérieurement à lui [11], la valeur historique d'une telle donnée ne peut plus être admise sans réserves. Il semble que l'on ait voulu personnifier les résultats de l'évolution du V^e^ siècle dans la figure d'Esdras désormais travestie par la légende cléricale et qui devait être plus sympathique au judaïsme de l'époque récente que la figure laïque de Néhémie. Le récit raconte comment Esdras, le savant expert dans la loi, est envoyé à Jérusalem en 458 par Artaxerxès pour déposer au Temple les présents offerts par le roi, par ses ministres et par la juiverie de Babylone et pour enseigner la doctrine de la loi en Israël. Le narrateur ne suppose naturellement pas qu'Esdras ait apporté et introduit à Jérusalem une nouvelle loi [13], peut-être même rédigée par lui-même [14]. Cette dernière opinion, qui est celle de la plupart des savants actuels, se fonde sur la seule critique littéraire qui identifie la loi d'Esdras

[10] La difficulté qu'il y a à admettre la priorité de la réforme d'Esdras par rapport à Néhémie a déterminé quelques critiques à rapporter la septième année d'Artaxerxès (Esdr. 7, 8) à Artaxerxès II, c.-à-d. à placer Esdras en 398. Nous avons abandonné cette hypothèse, qui n'est certainement pas conforme à l'opinion du chroniste.

[11] V. plus haut.

[12] C'est l'avis de Mowinckel, v. *Ezra den Skriftaerde*, 1916, p. 62-64. Cf. du reste déjà le jugement intuitif de W. Bousset, *Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter*, 1903, p. 139, où il dit d'Esdras : « Il est vrai que sa figure semble imprécise et fuyante dans la tradition à côté de la personnalité concrète du gouverneur royal Néhémie, dont les mémoires, malgré certains remaniements, ont conservé leur fraîcheur originelle. Cela est si frappant qu'on ne peut pas écarter absolument la supposition qu'Esdras n'est qu'une figure tardive de tendance spécifiquement légaliste calquée sur le personnage de Néhémie. »

[13] Le narrateur de la nouvelle d'Esdras ne dit nulle part expressément qu'Esdras ait apporté un exemplaire de la Tora de Babylone à Jérusalem ; s'il y mettait de l'importance, il le dirait. On peut même se demander si le livre de la loi dans lequel Esdras fait la lecture (voir la scène Néh. 8, 1 s.) a été apporté par Esdras ou bien s'il s'agit d'un exemplaire existant à Jérusalem. – La source des lettres araméennes cite expressément la loi qu'Esdras tient en main (Esdr. 7, 14, cf. 25) ; mais cela signifie simplement qu'un scribe a besoin d'un livre pour étudier.

[14] C'est ce que Ed. Meyer croit pouvoir conclure du texte d'Esdras 7, 11 :

עזרא הכהן הספר ספר דברי מצות - יהוה וחקיו על - ישראל

où le deuxième ספר doit signifier « écrire, composer » ! Mais ספר veut dire en hébreu « compter ».

avec le code dit sacerdotal ou avec une partie de celui-ci[15]. Le narrateur admet au contraire qu'il s'agit là de la vénérable loi de Moïse; il ne pouvait être dans sa pensée que les fidèles revenus sous la conduite de Zorobabel n'aient pas possédé cette loi[16]; mais il ne peut s'expliquer la violation de la loi par les Juifs de Jérusalem qu'en admettant qu'ils ne comprenaient pas bien la loi de Moïse. Un scribe était donc nécessaire pour saisir et faire accomplir exactement la volonté de Dieu. Et c'est ce que fait Esdras : après avoir lu dans la Tora, à l'occasion de la célébration du nouvel an, le texte se rapportant à la fête[17], il instruit le lendemain les chefs de la communauté sur les rites prescrits pour célébrer la fête prochaine des tabernacles. Il n'est pas question ici de l'introduction ou de la canonisation[18] d'un livre de la loi. Ce que le narrateur exalte comme le grand exploit d'Esdras, c'est uniquement l'abolition des mariages mixtes et la restauration d'une communauté purement israélite.

L'idéal des réformateurs rigoristes devait se maintenir, malgré certaines résistances. Même en Palestine, où la situation était relativement simple, l'on retrouvera plus tard comme membres de la communauté et comme l'une des familles les plus considérées de Jérusalem, les descendants de ce Tobie que Néhémie avait excommunié[19]. Dans la dispersion, où des masses de prosélytes affluaient à la foi juive, le maintien du particularisme était certainement plus difficile. En somme, toute l'évolution ultérieure du judaïsme dans les siècles qui suivent est dominée par un double mouvement — un mouvement de repli sur soi-même et une aspiration vers l'expansion. C'est cet antagonisme perpétuel qui explique l'histoire du judaïsme dans les siècles qui vont suivre.

## VII.

L'autre tendance qui caractérise le judaïsme à l'époque perse est la tendance hiérarchique, l'effort du clergé du Temple pour la base de son influence spirituelle.

[15] La critique littéraire dominante admet que la loi d'Esdras est = Pg + Ph.

[16] Cf. Esdr., 3, 2, 6, 18.

[17] Cette scène est mal interprétée par tous les commentateurs. Mowinckel est le premier à l'avoir bien comprise.

[18] Cette hypothèse de la « canonisation de la loi d'Esdras » joue d'habitude un rôle particulièrement funeste dans l'histoire du canon.

[19] V. notre : *Geschichte der israelitischen und jüdischen Religion*, 1922, § 76, remarque 2.

Déjà sous l'ancienne royauté, le Temple de Jérusalem, sanctuaire de la capitale, avait dominé la vie cultuelle de tout l'Etat. Cette importance centrale devint absolue à l'époque perse, lorsque le territoire juif, fortement réduit, ne comprenait en somme plus que Jérusalem et ses environs. Les habitants des régions de l'ancien royaume du Nord voisins de Jérusalem, considéraient eux aussi, d'après le témoignage de Jérémie 41, Sion comme leur centre cultuel[1]. C'est ainsi que s'explique le programme hiérarchique du Deutéronome, dans lequel le clergé lévitique du Temple prétend représenter l'unique sanctuaire légitime pour tous les Israélites du pays et condamne tout culte comme « culte des hauts lieux » cananéens. Tel était le point de vue du clergé de Jérusalem encore à l'époque de Néhémie ; il considérait les Juifs de Samarie, de même que ceux de Transjordanie, comme ressortissant en principe au sanctuaire de Jérusalem et leur accordait tous les droits au culte du Temple. Il est vrai que l'ancienne rivalité entre les deux groupes israélites, du nord et du sud, n'avait pas disparu ; mais à côté d'elle se maintenait l'espoir d'une réunion politique des deux parties du peuple, espoir dont s'inspire toute la littérature prophétique de ce temps[2]. Un schisme ne s'est produit ni sous Zorobabel, ni sous Néhémie, ni même à l'époque où les Israélites de Sichem se construisirent un sanctuaire, sur le Garizim[3]. Il y avait là une rivalité des cultes et des clergés, mais non une scission produite par des différences dogmatiques ; il n'y avait pas deux « Eglises » différentes. Encore à l'époque des Ptolémées, et même sous Antiochus IV, Judéens et Samaritains passent pour deux groupes d'une seule confession[4]. La campagne guerrière des Hasmonéens en Palestine — une mise en pratique du programme deutéronomiste — a mis fin au Temple sur le Garizim et a incorporé les Israélites de Samarie au royaume juif. Mais l'anéantissement de la puissance hasmonéenne par Pompée, en 63 av. J.-Chr., séparera de nouveau la Samarie, et c'est à partir de cette date seulement que la communauté religieuse samaritaine se développera comme une « confession » particulière et indépendante du judaïsme.

[1] Jér. 41, 5.

[2] Es. II, 13 ; Jér. 3, 18 ; 31, 27 ; 33, 7 ; Ez. 37, 15-22 ; Os. 2, 2 s. ; 3, 5 ; Ob. 18; Zach. 8, 13 ; 9, 10-13 ; 10, 5-6 ; cf. aussi Os. 2, 1. 16-25 ; 14, 2-3. 9 ; Jér. 31, 5-6. Occasionnellement, il est fait allusion à la rivalité des deux parties du peuple (Es. 11, 13 ; Zach. 11, 4-17 ; 13, 7-9).

[3] Josèphe, ant. XI, 306 ss. Là dessus v. notre : *Geschichte der israelitischen und jüdischen Religion*, 1922, § 75, remarque 14.

[4] La persécution religieuse d'Antiochus IV frappa également les Juifs, cf. II. Macc. 6, 1-2.

Mais les prétentions hiérarchiques de Jérusalem avaient de bonne heure dépassé les frontières du « pays ». La correspondance des papyri d'Eléphantine en fournit indirectement un témoignage intéressant[5]. L'une des découvertes les plus remarquables que l'on doit à ces fouilles, c'est la constatation qu'à Eléphantine le Deutéronome n'était ni observé ni même connu vers la fin du V^e^ siècle. Et c'est là un fait que la critique littéraire courante n'a pas réussi à expliquer[6]. Les Juifs d'Eléphantine possédaient de longue date un temple, dans lequel des sacrifices rituels avaient lieu régulièrement. Ce temple avait été détruit ; sur quoi les Juifs d'Eléphantine écrivirent en 410 à Jérusalem pour demander à leurs correligionnaires d'appuyer auprès du gouvernement une pétition demandant l'autorisation de reconstruire leur sanctuaire. Mais leur requête, quelque peu candide, trouva si peu d'écho à Jérusalem, qu'on ne la jugea même pas digne d'une réponse. En 407, ils s'adressèrent avec plus de succès à Samarie. Le motif de l'attitude des Jérusalémistes est facile à comprendre : ils ne toléraient aucun sanctuaire à côté du Temple de Sion.

On le voit : Jérusalem prétendait être le centre religieux des Juifs du monde entier, tout comme la Rome papale prétendra l'être pour la chrétienté. Cette conception a trouvé son expression classique dans la source narrative la plus récente du Pentateuque : le code dit sacerdotal. Ici, le sanctuaire central apparaît sous la forme du tabernacle sacré du Sinaï ; ici, l'unique grand-prêtre s'affirme, non plus comme le *primus inter pares* à côté des autres prêtres, mais, par sa position et par ses fonctions mêmes, comme chef monarchique de l'Eglise juive entière, tant en Palestine que dans la dispersion. On peut objecter, il est vrai, que cette prétention ne l'a jamais emporté complètement. Il suffit de rappeler le temple de Léontopolis que fonda plus tard Onias IV en Egypte. Mais, en fait, la suprématie de Jérusalem n'a plus été contestée. C'est à Jérusalem que les communautés juives de la dispersion payaient régulièrement l'impôt du Temple, c'est vers Jérusalem qu'on se dirigeait tous les jours aux heures de la prière, même lorsqu'on se trouvait loin du pays ; c'est vers Jérusalem qu'on montait en pèlerinage pour la fête de la Pâque. Jérusalem est la capitale religieuse de tous les

---

[5] Papyrus Sachau 1 et 2.

[6] Pour plus de détails v. notre étude : *Komposition und Ursprung des Deuteronomiums* (Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, XL, 1922), p. 253-255.

Israélites[7], ou bien — comme on l'a nommée occasionnellement — le « nombril de la Terre »[8].

VIII.

C'est ainsi que la société juive, après avoir été un Etat temporel avec une dynastie royale nationale, était devenue une communauté toute religieuse gouvernée seulement par un grand-prêtre. Cette transformation s'est opérée peu à peu. Encore au V^e^ siècle, les familles laïques aristocratiques détiennent le pouvoir administratif ; à ce moment-là, le conseil des anciens semble avoir été présidé par un laïque, qui peut avoir été parfois un Davidide. Mais ensuite s'affirme de plus en plus l'influence politique du clergé avec le grand-prêtre comme chef. Déjà à l'époque des Ptolémées, il semble bien que le grand-prêtre préside le conseil des anciens et gouverne Jérusalem et le pays juif. Après l'extinction de l'antique famille sacerdotale des fils de Sadok, les Hasmoméens cumulèrent les fonctions d'ethnarque et de grand-prêtre. Ils avaient fini par réunir en leur personne la royauté et le sacerdoce.

Cependant, le pouvoir spirituel du grand-prêtre signifiait plus que son pouvoir temporel. C'est autour du chef religieux et moral qu'allait se faire la centralisation du judaïsme du monde entier comme communauté spirituelle. Une situation qui disparaîtra seulement à l'époque romaine, quand les grands-prêtres seront asservis aux Hérodes et aux procurateurs romains, quand le Temple sera détruit, quand Jérusalem profanée par Adrien sera devenue une ville païenne, enfin quand le judaïsme palestinien sombrera définitivement dans les troubles de l'antiquité finissante et du prémoyen-âge. Pourtant, l'héritage religieux que nous venons de décrire, la Loi, avec ses affirmations religieuses, son ordre social et ses préceptes moraux, est resté et demeure d'âge en âge le solide fondement spirituel de la communauté israélite.

G. HÖLSCHER.

[7] Ps. 87.
[8] Ez. 38, 12.
[1] Cf. Dan. 9, 25. Aussi Ps. 110 et la figure du roi-prêtre Melchisedek, Gen. 14.

# Essai sur la notion de l'objet religieux

C'est le propre de la religion d'élargir la notion de la réalité en découvrant par delà le monde empirique un monde invisible. Que le concept de cette nouvelle réalité soit élaboré d'un façon distincte ou confuse, toujours les émotions religieuses nous élèvent au-dessus des données sensibles vers un monde qui est caché aux regards des humains. Mais si les dieux ou la « substance » divine impersonnelle sont essentiellement différents des objets et des êtres *concrets*, ils sont cependant en rapports avec ces objets et ces être et unis à eux par des liens indéfectibles. Cela n'est pas seulement vrai pour les religions « primitives », mais aussi pour les croyances « supérieures ». Le Dieu des chrétiens qui est « esprit », ne porte-il pas les traits du Christ des Evangiles?

Il n'existe pas de religion qui soit entièrement « spirituelle » et qui puisse se passer de tout appui ou support matériels. Si la pensée philosophique s'est çà et là efforcée de construire des systèmes religieux complètement détachés de la terre, ces systèmes ne sont jamais devenus des idées forces et n'ont pas soulevé l'âme des foules. Du fétiche au Christ-Dieu des chrétiens, ce sont des objets de la nature, des choses, des plantes, des animaux ou des héros humains auxquels on offre des cultes.

Mais ce qui n'est pas moins décisif, c'est que le culte ne s'adresse nulle part à l'objet ou à l'être visibles, mais à cet objet et à cet être en tant qu'ils se trouvent en rapport avec une réalité invisible et qu'ils sont entourés d'une atmosphère transcendante. On dirait qu'un *surcroît de réalité supraempirique* vient se greffer sur la réalité empirique pour former avec elle un ensemble unifié. Et la détermination de la nature de cette nouvelle réalité et de son rapport avec le monde sensible constitue un des problèmes capitaux et des plus ardus de la pensée religieuse.

La terminologie dont se servent les croyants pour exprimer cet état de choses, varie avec l'époque et le niveau de la civili-

sation. La réalité supérieure est censée se trouver « au dedans », « derrière », « au-dessous » ou « au-dessus » de la réalité sensible. Parfois elle est liée seulement à une de ses parties.

Jamais cependant elle ne cesse de former avec elle un ensemble. Le visible monte dans la sphère de l'invisible, et l'invisible descend dans celle du visible et se conforme à sa nature. *L'objet de chaque culte est ainsi à la fois physique et métaphysique, terrestre et « céleste ».*

Les prophètes et réformateurs des religions supérieures dans leur zèle pour le vrai Dieu n'ont pas tenu compte de ce fait, quand ils ont reproché aux « païens » d'adorer des objets *morts* et des morceaux de bois façonnés par des mains humaines. En réalité le sauvage ne se prosterne point devant la source *en tant que source*, mais devant la source *en tant qu'elle est chargée de vertu divine.* Il en est de même de celui qui « adore » une statue. La statue représente un être vivant et transcendant, ou plutôt elle contient cet être primitivement.

Dès lors la religion nous apparaît comme une attitude humaine spéciale vis-à-vis de la réalité ou certaines de ses données. Elle n'embellit pas le monde, comme l'art; elle ne le fuit pas non plus, comme l'ascétisme; elle le complète plutôt en y ajoutant quelque chose de nouveau. La religion crée un objet particulier qui, au point de vue de l'analyse logique, paraît *composé* d'un élément « terrestre » et d'un élément « divin », mais qui pour la religion elle-même n'en est pas moins une unité foncière.

C'est là un fait gros de conséquences pour la détermination de la notion de la religion aussi bien que pour la pratique religieuse du fidèle et pour la recherche dogmatique. Dieu et le monde, s'ils peuvent être séparés théoriquement par la pensée, se trouvent toujours ensemble dans l'exercice pratique de la piété.

Il est intéressant de confronter la religion avec l'art et l'ascétisme, pour en découvrir mieux la particularité.

L'art, lui aussi, a son point de départ dans des données matérielles et morales de ce monde, pour construire au-dessus d'elles la réalité esthétique. Mais la réalité esthétique ne consiste pas en une *substance* particulière qui s'ajoute aux données concrètes. L'art ne fait que représenter ces données dans un état d'harmonie et d'équilibre que nous nommons beau. Que la beauté soit un rêve, ou une intuition de l'artiste découvrant dans le fond même des choses comme un désir et une nostalgie cachés, nulle part elle ne dépasse les limites du *monde visible*, elle groupe et montre seulement d'une manière particulière des éléments concrets.

On conçoit néanmoins qu'entre l'art et la religion des rapports nombreux et étroits se soient établis. Car la réalité empirique *élevée* dans la sphère religieuse acquiert de ce fait même une perfection qui, pour ne pas être identique à l'harmonie esthétique, n'en fait pas moins appel à elle et s'en sert pour énoncer sa propre vertu. Ceci est en particulier le cas des religions qui ont créé des mythologies ou qui, ayant une notion consciente de leur passé, possèdent une histoire sacrée. Alors les personnes et les événements historiques ou mythiques ne restent pas seulement des objets du sentiment religieux, l'imagination esthétique s'en empare d'autant plus que les foules ont besoin de se représenter sous forme sensible les données de la réalité religieuse.

En outre l'art a beau rester dans la sphère du visible, en montrant le rythme et l'équilibre du beau, il *transforme* cette sphère et s'éloigne par là du monde réel où règnent la lutte et la disharmonie. Ainsi l'art paraît prendre la même direction que le sentiment religieux, mais le sentiment religieux poursuit le chemin jusqu'au bout, tandis que l'art s'arrête à la limite du visible. D'autre part l'art rend l'âme plus légère, plus affranchie du poids de l'existence matérielle et donne le branle à un mouvement qui, une fois commencé, peut nous emporter plus loin. Ainsi il a pu souvent devenir un puissant adjuvant de la religion. Et les grands directeurs de conscience ont fait souvent appel à sa vertu.

Cependant le concours que l'art peut apporter à la religion, ne doit pas faire oublier les différences essentielles qui l'en séparent. L'art ne crée pas, comme la religion, un monde transcendant et différent du nôtre, mais il *idéalise* une réalité donnée. A ce fait décisif doit correspondre une différence de qualité entre les sentiments religieux et les sentiments esthétiques, différence qui se manifeste d'ailleurs clairement, quand une piété retrempée aux sources vives, se détourne de l'artiste et l'expulse même du domaine religieux. N'oublions pas que certains codes sacrés ont refusé à l'artiste tout accès aux objets divins avant même que le sentiment esthétique ait eu le temps de s'en emparer.

L'attitude de l'ascète est nettement opposée à celle de l'artiste. Si l'artiste embellit le monde, l'ascète cherche à l'oublier. Si l'art dans ses œuvres les plus sublimes apparaît comme l'expression d'un désir et d'une nostalgie cachés dans le fond même de la réalité, l'ascétisme dévalorise la réalité au point de la rendre détestable, et il arrive à ses fins par la création d'une réalité supérieure qu'il sépare radicalement du monde des choses et à qui il attribue *toutes* les valeurs. La fuite de ce monde et l'amour

de l'autre monde deviennent alors pour l'ascète l'unique principe de vie.

De cette façon l'ascète établit un *dualisme radical*. Ce dualisme est le même, que l'ascète impute au monde de son désir un caractère positif, comme l'ont fait les ascètes chrétiens, ou que, plus conséquent, il renonce à toute détermination, comme l'ont fait les ascètes du bouddhisme primitif. Ces deux attitudes impliquent une condamnation identique du monde réel.

La vie intime de l'ascète ne connaît ainsi qu'une seule direction, son âme ne sait qu'un seul chant. S'il se rend compte de son désir profond, il remarque que toute idée et toute image de la réalité supérieure sont en vérité empruntées au monde matériel. Il les écartera donc en sorte que la pauvreté extérieure se double du vide qu'il crée dans son âme. Et plus l'ascète progresse dans cet effort, plus il se rapproche du terme idéal: *la mortification* par laquelle il tourne contre sa propre existence la déconsidération suprême de la réalité.

Si l'artiste s'arrête à la limite du monde visible, l'ascète franchit cette étape avec l'intention ferme de ne plus retourner en arrière. Dans l'invisible que la plus vive imagination ne saurait se représenter, il cherche sa patrie. Ainsi l'ascète et l'artiste tiennent deux positions fort différentes. *L'homme religieux se tient au milieu d'eux.*

Si l'homme religieux se distingue de l'artiste par l'affirmation d'une réalité supérieure, il se distingue de l'ascète par l'accent qu'il met sur la réalité inférieure. Loin de repousser le monde d'ici-bas, il l'englobe dans son système théorique *et pratique*. Une des plus célèbres expressions de cette tendance, c'est le dogme central du christianisme que Jésus est Dieu *et homme*. De même dans le siècle à venir ce n'est pas seulement l'« âme » et « l'esprit » qui survivront immortels et incorruptibles, mais la « chair » elle-même ressuscitera, ce qui ne signifie pas autre chose que l'apothéose de notre organisme physique.

Tandis que l'ascète est dominé par une sorte de monoidéisme sans détente, l'intérêt de l'homme religieux doit se partager entre le « ciel et la terre ».

A dire vrai, une pareille oscillation ne se manifeste dans toute sa force que dans les religions les plus évoluées, lorsque la science et la philosophie ont établi une notion du « monde ». C'est alors que l'ensemble des phénomènes entre dans cette notion et il se trouve que ces phénomènes relèvent à la fois de la science et de la croyance. Il n'en est pas de même dans les civilisations moins développées. Là l'objet matériel faisant partie de la religion, a un caractère exclusivement sacré. Le concept de

l'unité du monde n'existant pas, l'idée du miracle peut efficacement intervenir pour arracher cet objet à l'action néfaste des forces de la nature et des hommes. De cette façon l'unité de l'objet religieux reste en dehors de toute menace.

L'harmonie entre « l'esprit » et la « matière » qui règne à l'intérieur de l'objet religieux est cependant troublée, quand la religion se manifeste dans un milieu dont la culture, ainsi que dans nos civilisations occidentales, s'est formée sous l'influence prédominante des tendances rationalistes.

Le rationalisme naît, quand l'esprit mathématique étend sa règle à l'ensemble des phénomènes, qu'ils appartiennent à la nature morte, à l'histoire, à la vie organique ou à la psychologie pure.

Les mathématiques doivent leur existence à celle des corps solides juxtaposés les uns à côté des autres dans l'espace. L'unité homogène et isolée qui se trouve à la base des mathématiques, n'est qu'une abstraction de l'unité concrète des solides. Cette notion d'unité, avec les conséquences logiques qu'elle comporte, le rationalisme la met à la base de toute existence. Dès lors son œuvre consiste — on l'a souvent dit — à *décomposer* d'abord les données en leurs dernières unités, à les *reconstruire* ensuite avec ces mêmes unités. Dans le domaine de l'activité intellectuelle proprement dite, le *concept* devient la notion centrale. Il est une unité homogène et isolée. Là encore tout problème devient, en dernière analyse, un problème de synthèse. L'organon d'Aristote, prototype de tant de traités logiques, porte déjà cette marque distinctive.

Telle est aussi en présence de la religion, l'œuvre de l'esprit rationaliste. *L'objet religieux est décomposé en deux éléments!* La distinction est faite entre le « divin » et la « matière ».

Cependant ce travail analytique fait, il est évident, que la pensée rationaliste est incapable de reconstituer avec les éléments *séparés* l'unité primitive. Cette unité naît dans le feu d'une émotion particulière et c'est cette émotion seule qui peut la ressusciter! Le sentiment religieux se révèle par là déjà comme une tendance très spécifique et il dépend d'une réflexion plus générale que nous la considérions comme une faculté créant un rêve de plus ou comme l'intuition d'une réalité cachée au simple sens « empirique ». Quoi qu'il en soit, il est certain qu'en présence de la « foi » le rôle de la « raison » apparaîtra forcément comme un rôle entièrement négatif. Par son essence même la « foi » est hostile à l'effort d'analyse par laquelle la « raison » commence son œuvre. L'unité de l'objet religieux échappe complètement à l'activité de la raison rationaliste. Cette unité est un « mystère »,

parfois même une « folie ». La parole bien connue attribuée à un Père d'Eglise: Credo quia absurdum, acquiert ainsi une signification profonde.

La question de savoir, si le rationalisme aboutit à une notion trop étroite de la raison et peu conforme à sa véritable vertu, n'a pour cette étude pas d'importance en présence du fait incontestable qu'aucune autre notion que la notion rationaliste n'a obtenu droit de cité dans l'opinion commune des temps modernes. A part une partie relativement petite de philosophes et d'esprits critiques qui n'ont pas d'influence décisive sur la mentalité de l'époque, nos contemporains cultivés ou non subissent la pression formidable des sciences exactes et des conclusions métaphysiques — car il s'agit bien d'idées métaphysiques — que l'on a tirées de certaines de leurs observations. Et comme ces sciences ne peuvent être que des opérations en dernière analyse mathématiques, elles feront fatalement renaître toujours de nouveau la mentalité rationaliste et la maintiendront probablement encore longtemps vivante. Nous nous contentons donc de constater simplement l'antagonisme qui existe entre l'attitude religieuse et l'attitude rationaliste considérées comme *attitudes générales* de l'esprit humain.

Cet antagonisme n'existe pas seulement, parce que le rationalisme détruit l'objet religieux sans pouvoir le reconstruire, mais encore parce qu'il est de tout évidence impossible que l'esprit rationaliste et l'esprit religieux considèrent cet objet *en même temps.* La « pensée » opérera, quand *l'intensité* de l'émotion religieuse aura disparu et que l'objet ne s'imposera plus par sa véritable présence, mais vivra d'une existence diminuée dans le souvenir. La vérité qu'on ne peut saisir sur le vif aucun état intérieur est particulièrement importante dans le domaine religieux. C'est dire que l'excitation religieuse *forte* doit sa réalisation même au refoulement de la réflexion analytique. Ainsi la lutte entre les deux tendances éclate au sein de la conscience même. L'une ne semble pouvoir vivre que sur la mort de l'autre, et cette lutte est d'autant plus aiguë que les deux tendances ont une vitalité également intense. De cette façon s'explique l'existence de personnes continuellement divisées entre la religion et la « science ». Dans d'autres cas l'une des tendances l'emporte et il se forme un type humain dominé exclusivement par l'intérêt religieux jusqu'au dédain et la haine de la « raison », ou dominé avec la même exclusivité par l'intérêt rationaliste jusqu'au dédain et la haine de tout ce qui est religieux ou rappelle de loin la religion. La religion aussi bien que le rationalisme forment des « personnalités ».

Il est vrai qu'un antagonisme existe aussi entre la raison et les autres tendances non-rationalistes de notre vie intérieure. Toutefois l'antagonisme entre la raison et la religion va le plus profondément, parce que la religion affirme d'une façon *directe* une *réalité* qui échappe aux catégories *fondamentales* de la raison. Ainsi « l'absurdité » de l'attitude religieuse apparaîtra à la réflexion « froide » toujours plus grande que celle d'une action sublime dont on peut déduire à la rigeur « l'utilité », ou d'une émotion esthétique qui, sans être « utile », exerce parfois un charme inattendu sur les esprits les plus prosaïques.

Un fait capital c'est que *l'objet* religieux manque de l'homogénéité que l'esprit rationaliste exige des données. Evidemment le divin a par rapport à la matière ordinaire une *qualité sui generis*, ce qui fait que l'objet religieux deviendra pour l'esprit rationaliste une synthèse d'éléments hétérogènes et incommunicables, telle la synthèse entre le feu et l'eau. Voilà pourquoi les rapports entre Dieu et le Monde formeront toujours *l'unique* problème central de toute *pensée* religieuse. D'une façon ou de l'autre, les questions? cur Deus homo? et: quomodo Deus homo? se présenteront dans *toute* théologie, chrétienne ou non. Et dans la philosophie générale qui poursuit en terminologie profane des idées théologiques, le même problème revient, quand il s'agit de déterminer, comment percent les *valeurs absolues* dans le cours de l'évolution historique de l'humanité.

A ces difficultés dans lesquelles se débat la pensée religieuse, *l'ascétisme ouvre une issue! L'ascétisme accepte la division de l'objet religieux, telle que le rationalisme la propose.* Il suppose ainsi l'existence et le succès d'un mouvement religieux qui a été travaillé ensuite par la « pensée ». De cette façon l'ascétisme tient à la fois de la religion et de la raison. Mais l'importance de la raison apparaît comme l'élément le plus décisif, car c'est la scission de la réalité en deux sphères entièrement différentes qui se trouve au centre du système ascétique. Il serait même plus juste de dire que le plan rationaliste est *à la base* de l'ascétisme. Et si l'ascétisme y apporte des considérations de valeur et l'habitude d'élans mystiques, héritages de l'évolution religieuse même, il laisse inchangé ce plan fondamental.

Dès lors il est naturel que l'ascétisme se soit surtout développé dans les civilisations formées à la fois sous l'influence de la religion et sous celle du rationalisme. Tel fut, par exemple, le cas de la civilisation *grecque*. D'autre part des milieux qui n'ont jamais subi l'ascendant rationaliste, ignorent, pour ainsi dire, l'ascétisme. Tel fut le cas des races primitives et du peuple d'Israël. Pour ce qui est de la civilisation grecque, la figure de

l'ascète apparaît de bonne heure à la suite du grand essor de la pensée philosophique du 4e siècle. Là le rationalisme travaillait sur le matériel que lui avait laissé la religion. Et bien que cette religion eût perdu beaucoup de sa fraîcheur première, sa force fut encore suffisante pour imposer à la réflexion son plan *dualiste*. L'attitude de certains philosophes issus des différentes écoles de ce siècle est restée célèbre. Mais lorsque le rationalisme se glissait dans l'Eglise chrétienne qui était encore dans son premier âge héroïque, l'attitude ascétique était plus radicale et plus décisive. Dans la nouvelle religion nous trouvons des anachorètes, des stylites, analogues à ceux de l'Inde. Et il n'est pas jusque dans les hauteurs sublimes de la pensée théologique des Alexandrins où l'ascétisme n'ait pénétré. Ce ne furent évidemment pas des réflexions philosophiques qui ont amené dans chaque cas les anachorètes à leur conviction et leur attitude, la plupart d'entre eux avaient reçu un schéma tout fait. Mais à l'origine de ce schéma se trouve la religion unie à la pensée rationaliste, et l'ascétisme doit bien son élaboration et sa vitalité à ces deux facteurs.

Nous pouvons donc considérer l'ascétisme comme un des résultats *possibles* de la recontre de la religion et de la pensée rationaliste. Mais en même temps il semble évident que ce n'est pas la religion *en action* qui donne lieu à l'ascétisme. Celui-ci ne peut se former que lorsque le sentiment religieux devenu quelque peu tiède ne maintient plus l'unité initiale de l'objet, mais la livre, sans résistance sérieuse, au travail analytique de la pensée. En d'autres termes, l'ascétisme *suppose* l'existence d'une religion qui a fait *préalablement* l'affirmation d'une réalité supérieure. Cette affirmation est ensuite acceptée sans contrôle par la pensée naissante, comme le sont les idées collectives. D'autre part, l'ascète apporte de son propre passé religieux une habitude religieuse et certaines tendances quasiment innées qui maintiennent en lui les élans et les enthousiasmes des âmes religieuses, bien qu'il soit en vérité détourné du véritable objet religieux. Ainsi le schéma ascétique est rempli d'une force singulière qui est l'héritage du passé religieux.

L'ascétisme ne fleurit donc vraiment qu'à des époques de décadence religieuse relative. C'est alors seulement que la claire vision de l'objet religieux commence à se perdre. Ces époques seront caractérisées par une *religiosité* quelque peu flottante et anémique qui est elle-même due à un certain raffinement de la pensée rationaliste et à la disparition de l'enthousiasme de la première heure. Et, si un mouvement ascétique a pénétré du dehors dans un milieu religieux, encore en pleine effervescence

ou revenu à ses premiers élans, et y gagna un certain nombre de personnalités, la religion vivante a vite fini de détruire ou de transformer radicalement les intentions profondes de l'ascétisme. Tel fut le cas de l'évolution chrétienne. L'ascétisme grec a pu envahir le temple chrétien, mais une fois installé dans ce temple il changeait assez vite d'aspect. *L'ascète devenait moine.* Et c'est en effet la vie monacale qui représente dans sa forme chrétienne un des phénomènes religieux les plus dignes d'intérêt, parce que là les éléments positifs de l'ascétisme ont été mis au service de l'idée *religieuse* conquérante, tandis que la vraie tendance de l'ascétisme est toujours le renoncement complet à tout effort sur le monde. Si au point de vue de la pure logique l'attitude à la fois ascétique et religieuse du moine n'est pas sans contradiction intérieure, l'économie réelle de l'existence monacale n'en est pas moins un fait très harmonieux, puisque le sentiment religieux dirige la vie et lui donne une direction unique et stable.

En un mot, la différence entre l'ascétisme et la religion consiste dans le fait que l'ascétisme se base avant tout sur une idée métaphysique, résultat de la réflexion, tandis que la religion s'élève sur une émotion irréfléchie et spontanée. L'ascétisme peut rejoindre, dans le meilleur des cas, les sources de la vie religieuse par un détour. La religion par contre, quelle que soit par ailleurs sa destinée, a gardé un contact direct avec ses sources primitives et s'y retrempe toujours de nouveau. *Elle dure par la répétition continuelle de l'émotion fondamentale*, et la série de ces répétitions constitue « l'histoire » d'une religion. Ainsi le développement de toute religion se fait dans une direction rectiligne, tandis qu'il y a changement d'orientation dans l'ascétisme.

Pour saisir de plus près la nature de l'objet religieux, constatons que dans les moments les plus profondément religieux, le fidèle détruit la matérialité de l'objet, tout en lui laissant son aspect ordinaire. En effet, la notion d'unité, telle que nous l'avons décrite, par le fait même qu'elle affirme *l'homogénéité* de l'objet, met le croyant dans l'alternative de considérer l'objet ou bien comme de la « matière » — ce qui équivaudrait à la suppression du caractère religieux de l'objet — ou bien comme différent de la matière — ce qui est l'unique façon d'assurer à l'objet une dignité spéciale. Alléguer l'unité absolue de l'objet religieux, c'est donc l'investir d'une valeur divine dans *toutes* ses parties. Et comme dans aucune religion la matière ordinaire ne peut posséder une telle valeur, la thèse religieuse éliminera de l'objet tout élément simplement matériel.

D'autre part, il est incontestable que l'objet religieux ne cesse à aucun moment de montrer les caractéristiques essentielles de la matière. Que cet objet soit une chose morte, une plante, un animal ou une personne humaine, il est étendu dans l'espace, il a une forme, il est dur ou mou, grand ou petit. Il en résulte que l'idée de la matière ne se laisse pas véritablement supprimer dans le système religieux et que la spiritualité pure n'arrive pas à s'y réaliser. Seulement comme il ne peut être question de matière *ordinaire*, le concept d'une *substance religieuse* se formera, substance qui, par une qualité spécifique, se distingue de la matière ordinaire.

Par sa nature particulière la substance religieuse échappe aux nécessités de la matière ordinaire. Avant tout la forme spéciale qu'elle a revêtue est considérée comme indestructible. Un arbre sacré ne meurt pas, une source divine ne peut tarir, une statue ne peut être consumée par le feu. Et cette croyance est d'autant plus ferme qu'en général elle n'est guère démentie par les faits, les objets religieux étant dans beaucoup de cas des objets de la nature, relativement résistants et dont la durée dépasse celle de nombreuses générations humaines. Là où il s'agit d'animaux, le sentiment religieux s'adresse très souvent à l'espèce ou à une qualité particulière qui peut se retrouver dans d'autres exemplaires. Parfois la filiation garantit la continuité de la même substance divine, parfois ce sont des rites qui la transmettent. Pour les êtres humains devenus divins, l'idée que la mort n'est qu'un changement d'existence intervient et donne à la notion de l'indestructibilité une profondeur nouvelle[1]).

---

[1] Un grand nombre de notions devenues importantes seulement dans le cours de l'évolution des religions ont leurs racines dans cette idée de la substance religieuse. Une des plus célèbres est celle de l'immortalité. L'indestructibilité, propriété essentielle de la substance sacrée, ne caractérisait primitivement que l'objet religieux comme tel. De là elle s'étendait au sujet qui participe à la nature et à la vie de l'objet. Dans certaines religions c'est le groupe qui dure « éternellement », tandis que l'individu disparaît avec la mort ; ailleurs ce sont une ou plusieurs familles insignes de rois ou de prêtres auxquelles on attribue l'immortalité. Avec l'individualisation de la vie religieuse, telle qu'elle se manifeste, par ex., dans les mystères grecs ou dans l'évolution du judaïsme, *l'individu* acquiert l'immortalité. C'est à ce moment seulement que cette notion finit par briser le cadre des notions religieuses ordinaires. Car l'individu ne peut durer *sur cette terre*, comme l'espèce et le groupe social. Les individus les plus « divins » n'étant pas épargnés par la mort, des croyances particulières devenaient nécessaires pour garantir la continuation de leur existence, après la destruction de l'organisme physique. Il leur fallait alors un lieu pour séjourner, puis une entité spéciale qui ne serait pas atteinte par la destruction du corps. Car l'entrée directe au « ciel » n'était accordée qu'à quelques rares individus ; il était impossible d'en faire une croyance plus générale, une pareille croyance étant en contradiction trop évidente avec les faits. Ainsi l'ancienne notion d'âme qui primitivement n'avait aucun rapport avec l'idée de la survivance individuelle, finit par gagner une

Grâce à cette notion de la substance sacrée, la religion opère entre les données une division. Elle isole les éléments qui lui servent à la constitution de son objet et les fait sortir du reste de l'univers dont nous faisons partie. De cette façon le dualisme que nous n'avons pas admis pour ce qui est de l'objet religieux lui-même, existe sans doute pour le rapport entre cet objet et le monde.

L'unité spécifique de l'objet religieux implique que l'esprit humain ne saurait être touché religieusement en dehors de la sensibilité. Et cela parce que l'objet religieux a toujours un côté sensible. Toute évolution religieuse aura donc comme point de départ l'attitude particulière qu'adopte un individu ou une collectivité en face d'une donnée « empirique » et qui impressionne l'esprit d'une façon qui nous reste à déterminer. Il faut, en effet, que la donnée ait une sorte d'individualité, autrement elle ne s'imposerait pas à notre attention. Grâce à cette individualité elle devient *objet excitatif* du sentiment religieux. Une action ou une activité doit émaner de la donnée. Sans cela elle resterait inaperçue et sans physionomie spéciale.

Dès lors la question se pose de savoir, par quelle opération une chose *qui fait partie de notre univers au même titre que toute autre chose,* et qui par son aspect extérieur ne se distingue pas d'autres choses du même ordre, peut entrer dans la sphère de la religion.

Pour trouver une réponse à cette question, point n'est besoin de connaître l'origne absolue de la vie religieuse dans l'histoire. Pour expliquer cette origine les ethnologues, les sociologues et les historiens ont formé des hypothèses multiples dont aucune ne repose sur des données certaines et n'arrive à donner satisfaction à notre curiosité. Mais si la recherche historique ne nous montre nulle part l'origine absolue de la vie religieuse, elle nous montre pourtant l'origine d'un assez grand nombre de religions particulières qui ont eu une importance considérable dans l'évolution spirituelle de l'humanité, tels, par exemple, le Christianisme et l'Islam. Ces religions profondes et puissantes

---

importance nouvelle. L'âme, partie spéciale de notre être, bientôt principe même de l'individualité, se séparait du corps qui abandonné à ses propres forces devait se décomposer, tandis que l'âme était par essence indestructible. Une autre solution du problème a été l'idée de la résurrection de la « chair » qui doit se produire pour les individus après un sommeil plus ou moins long. Les idées de l'immortalité de l'âme et de la résurrection de la chair étaient d'ailleurs souvent mêlées l'une à l'autre dans les conceptions vulgaires et même dans certains systèmes de philosophie religieuse. --- D'autres croyances encore se rattachent étroitement à l'idée de la substance religieuse, comme par ex. le dogme du « caracter indelebilis » du prêtre, etc.

durent encore et elles ont pris naissance au plein jour de l'histoire. Elles font en outre une propagande intense, et les nombreuses conversions qu'elles produisent, peuvent être étudiées à loisir. Or chacune de ces conversions est en réalité le commencement d'une religion et l'on peut connaître ainsi les nécessités qui président à l'éclosion d'un sentiment religieux nouveau. Ajoutons encore que presque à chaque moment de notre histoire occidentale, y compris l'heure actuelle, nous pouvons observer l'éclosion de sentiments et le commencement de mouvements qui ne sont que les premiers débuts d'évolutions religieuses, évolutions qui ne peuvent aboutir, parce qu'elles sont immédiatement absorbées ou étouffées par la puissance supérieure des religions existantes. Dans de pareilles conditions il n'est certainement pas impossible d'avoir des notions relativement exactes sur les principes essentiels de la vie religieuse. Et n'avons-nous pas déjà l'intuition plus ou moins nette de ces principes, lorsque nous désignons par le seul terme de « religion » un ensemble de phénomènes infiniment divers et nombreux?

Constatons tout d'abord qu'au centre de toute vie religieuse se trouvent placées les notions d'une puissance et d'une richesse de beaucoup supérieures à toute puissance et richesse humaines. Ces notions caractérisent la vie religieuse sous toutes ses formes et à tous ses degrés, qu'il s'agisse de religions dites supérieures ou de systèmes totémiques qui, à en croire certains savants, ne connaissent pas encore l'idée de divinité personnelle.

Partout le fidèle reçoit de l'objet de son culte et de son adoration des biens et des forces qu'il ne saurait créer lui-même, des dons matériels et moraux et des révélations spirituelles les plus sublimes. Dans les cas les plus nobles, le fidèle apire à la réalisation d'un idéal très élevé conforme à la volonté divine, idéal dont la réalisation est au-dessus de nos propres moyens d'action.

La puissance est la seule caractéristique des dieux ou de la sphère religieuse commune à toutes les religions. Que les dieux nous aiment ou qu'ils nous haïssent, qu'ils soient bienveillants, jaloux, versatiles ou immuables dans leurs sentiments, ils nous tiennent toujours sous leur puissance. Dans les cas mêmes où les fidèles infligent à leurs dieux une sorte de châtiment, ils le font parce que ces dieux n'ont pas fait emploi de leur puissance, ce qui implique la reconnaissance que l'exercice de la force est un acte essentiellement divin, et qu'un dieu qui manque à ce devoir, est déchu de sa haute dignité.

L'idée de la puissance divine a forcément comme idée correspondante celle de la faiblesse humaine. Devant son dieu le fidèle se présente comme humble suppliant. Et si çà et là il

réclame les dons supérieurs comme on réclame un droit, il ne peut le faire que grâce à l'initiative de la divinité elle-même qui s'est librement liée par la promesse de son intervention pour certains cas bien déterminés.

En soutenant que le centre de la vie religieuse se trouve dans la notion de la puissance, nous nous rendons bien compte que nous allons à l'encontre d'une théorie actuellement très répandue et qui voudrait voir ce centre dans la notion du *Sacré*. On ne s'étonne pas qu'une pareille thèse ait pu trouver l'adhésion d'un très grand nombre de chercheurs, étant donné que le terme du *sacré* déjà semble être un terme spécifiquement religieux et qu'on ne trouve pas dans le reste de la vie humaine. Pour ce qui est de l'attitude du fidèle devant le « Sacré », elle paraît elle aussi appartenir exclusivement à la vie religieuse. N'est-il pas certain dès lors que le problème religieux, en tant qu'il est un problème d'analyse historique, psychologique et sociologique, se réduit à l'analyse des sentiments et de l'attitude de l'homme devant le Sacré?

Nous trouvons l'élément du Sacré dans le terme polynésien de *tabou*, dans l'expression latine de *sacer*, dans le grec ἅγιος et dans l'hébreu *qadosch*. Chaque fois cet élément réapparaît d'une façon identique. Le terme signifie une qualité particulière inhérente à certains objets ou à certaines personnes et qui sépare ces objets et ces personnes du reste du monde considéré comme « profane ». De peur qu'il ne lui arrive quelque chose de très grave, l'homme ordinaire se tient à l'écart. Il ne touche pas aux objets sacrés, souvent il n'ose même pas les regarder. En présence du sacré il se trouve en proie à une émotion spéciale qu'on caractériserait le mieux par le terme de frisson. Toutefois, cette émotion n'est pas une simple crainte, mais une crainte mélangée de curiosité. D'une part, le sacré défend d'approcher, d'autre part, il nous attire[1]. Il se forme donc en présence du sacré une attitude *ambivalente*[2], c'est-à-dire une attitude composée à la

[1] Cette analyse de l'idée sacrée a été mise au centre d'un système de philosophie religieuse par Rudolphe Otto. *Das Heilige* ..... M. Otto lui-même et beaucoup de ses lecteurs théologiens, dans l'ignorance de la science religieuse non-théologique et ne relevant pas de la philosophie idéaliste allemande, ont cru qu'Otto avait été le premier à donner cette analyse. L'originalité de ce distingué théologien n'est cependant pas là, mais dans la tentative de baser sur cette idée toute une philosophie religieuse, tentative qui doit naturellement échouer.

[2] Cette attitude est bien connue des psychologues, en particulier de ceux qui s'occupent de la psychologie morbide. L'expression est sauf erreur de Bleurer. On sait que cette catégorie d'attitudes psychologiques a beaucoup préoccupé les médecins-psychologues à tendance psychanalytique — du type freudien primitif ou transformé — parce qu'ils croient y découvrir des arguments précieux pour établir leur théorie du refoulement.

fois d'éléments d'un caractère affectueux et d'éléments d'un caractère hostile.

Dans ces deux tendances sentimentales opposées, celle de la crainte prédomine cependant. L'action caractéristique du sacré est donc de produire *l'interdit*, interdit qui ne peut être levé qu'à des moments déterminés et souvent grâce à l'intervention de personnes spéciales et à la suite de rites et cérémonies multiples et rigoureux.

Mais en dépit de l'importance considérable du sacré dans la vie religieuse de l'humanité, importance que personne ne saurait mettre en doute, il n'est pas possible de faire de ce terme la notion spécifique et centrale de la religion. On comprend à la rigueur une pareille conception sous la plume de savants qui ont étudié presque exclusivement les religions inférieures ou primitives. Penchés sur ces cas rudimentaires et spéciaux, ils ont perdu la vue du phénomène religieux *universel et évoluant dans l'histoire*. Sans cela ils auraient vite remarqué que la différence entre le profane et le sacré ne caractérise nullement la religion dans sa généralité et qu'il faut, par conséquent, examiner de nouveau l'état de choses existant dans les religions primitives, pour voir si le concept du tabou y est vraiment une notion *fondamentale* ou si là déjà elle n'a qu'un caractère dérivé et secondaire.

On n'a en effet qu'à élargir le champ d'investigations, pour découvrir de nombreuses et puissantes religions dans lesquelles les notions du sacré et du profane ne semblent pas exister *pratiquement*, bien qu'elles se trouvent encore dans certaines attitudes et conceptions traditionnelles et héritées des ancêtres. Pour ne nommer que deux exemples, très éloignés l'un de l'autre, il serait difficile d'indiquer le rôle essentiel du sacré dans la religion homérique et dans celle du christianisme classique de l'époque chrétienne primitive.

Dans ces deux religions si différentes par leur nature et leur profondeur, le départ entre le sacré et le profane ne paraît plus être que l'écho d'un état sentimental passé. Si çà et là ce départ est rappelé par des paroles et dans certains rites traditionnels et devenus des gestes accomplis mécaniquement et d'une manière inconsciente, il est absent de la véritable vie de la piété originale. Comment expliquer sans cela les rapports qui ont lieu entre les dieux et les hommes, rapports comparables à ceux qui existent entre des amis ou entre homme et femme? Pour ce qui est spécialement du christianisme primitif, cette religion repose tout entière et avec beaucoup d'exclusivité sur le dogme qu'un

être divin est devenu homme et a été mis au monde par une femme mortelle. Et cette conviction était si forte que les chrétiens n'hésitaient pas à compter depuis la naissance du Seigneur une ère nouvelle, ère qui ignore la crainte devant Dieu et ne connaît que la confiance illimitée, comme la confiance d'un enfant pour son père[1]. En d'autres termes, le christianisme — du moins pour ce qui est de son principe religieux — ne laissait plus subsister dans la piété le moindre élément du tabou. De cette seule façon devint possible cette forme particulière de mystique où l'âme se confond avec une divinité non seulement infiniment supérieure, mais encore radicalement différente de nous dans sa nature et ses qualités[2].

Les exemples de la religion homérique et du christianisme primitif ne convaincront naturellement pas ceux qui voient dans les religions primitives non seulement des religions grossières et rudimentaires, mais le phénomène religieux dans ses traits essentiels. N'ayant pas encore subi les nombreuses déformations dues à l'évolution historique, le phénomène religieux y apparaîtrait dans sa première fraîcheur. Cependant, dans cette hypothèse même, l'élément du sacré ne saurait être considéré comme un élément religieux, *car il n'a rien de spécifiquement religieux.*

Il n'est, en effet, pas difficile de montrer que l'élément du sacré répond à une tendance humaine très générale qui se manifeste d'une façon particulière, dans les divers domaines de la vie. Et la religion doit déjà être constituée pour donner à cette tendance le caractère du « sacré », considéré dans sa signification religieuse.

Devant un spectre hideux, l'homme naïf se comporte exactement de même façon dont il se comporte devant le tabou. Il éprouve une crainte mélangée de curiosité. Il n'ose s'approcher de l'apparition, et quand même il voudrait la suivre. Saisi de ce frisson particulier qu'on a voulu considérer comme le fond du sentiment religieux, il ne touche pas le fantôme, parce qu'il craint de lui quelque chose de grave et dont il ne saurait rendre compte. En un mot, il éprouve l'ensemble des sentiments dont M. Otto a dit qu'ils forment l'essence de la religion, y compris de la religion chrétienne. Toutefois, il est impossible de soutenir

---

[1] Epître aux Romains, chap. 8, v. 15.

[2] C'est, en effet, une des caractéristiques de la mystique *chrétienne* par rapport à d'autres formes de mystique que de considérer la divinité comme entièrement différente au point de vue *qualitatif* — et cela malgré la fusion mystique — de la nature humaine, tandis que par exemple dans la mystique hindoue aussi bien que dans la mystique plotinienne il y a identité entre le *fond* humain et la divinité.

que l'homme devant le spectre est en proie à une profonde émotion *religieuse*.

On n'a d'ailleurs pas besoin de rechercher des cas si exceptionnels pour trouver des exemples extra-religieux de l'action du sacré. Pascal a eu le frisson sacré devant les « espaces infinis ». Des explorateurs ou de simples voyageurs l'ont eu devant les forêts vierges. La mer, le ciel étoilé, le soleil levant, même la lune sereine et paisible l'ont produit aussi bien que la tempête, le tonnerre et l'incendie nocturne. On ne saurait énumérer tous les objets excitatifs de ce sentiment, parce que dans telle situation ou dans telle autre presque chaque objet et chaque événement peuvent en tenir lieu. D'une façon des plus nettes ce sentiment se montre chez les enfants. Là l'attitude faite de frayeur et de curiosité est particulièrement intéressante. Tous ceux qui, dans leur vie familiale, ont su faire certaines observations psychologiques savent que, par exemple, devant des visiteurs étrangers cette attitude « ambivalente » se réalise avec une précision extrême. Vous êtes dans votre chambre avec le visiteur, et vos enfants, poussés comme par une force magique, tentent d'ouvrir la porte pour voir. Mais que l'étranger les regarde ou leur adresse une parole aimable, et les enfants s'enfuient en proie à une crainte indéfinissable. Et cette curiosité et cette crainte ne sont réprimées que par une éducation plus ou moins longue.

Dans toutes ces circonstances, il ne saurait être question de sentiment *religieux*, à moins de vouloir priver le sentiment religieux de tout caractère spécifique et de l'attribuer alors à tout le monde, y compris certains animaux, comme par exemple les chiens chez lesquels on constate des phénomènes analogues. En réalité il s'agit là d'un sentiment neutre au point de vue religieux, mais qui a ceci de particulier qu'il naît devant *l'inconnu et le mystère*, termes qui caractérisent si bien le sacré qu'ils en sont souvent synonymes[1]. C'est dire que l'idée du sacré naît dans les cas où l'esprit rencontre une sphère *entièrement différente de sa sphère ordinaire*. De là le grand nombre d'objets excitatifs de ce sentiment, parce qu'aux différents états mentaux correspondent des sphères mystérieuses différentes. De là aussi le fait qu'un objet qui peut causer le frisson à des enfants et à des sauvages, n'impressionne plus l'esprit cultivé pour lequel il a perdu son mystère.

---

[1] Voir à ce sujet l'article Taboo de l'Encyclopedia Britannica qui a pour auteur M. Northcote W. Thomas. L'ensemble de faits incohérents que cet auteur nous présente sans aucun effort d'analyse, suffit à nous montrer la nature essentiellement mystérieuse de tout tabou.

Il n'est du reste pas étonnant que le mystère nous impressionne au point de nous faire perdre toute certitude. Nous parlons de mystère quand l'esprit se trouve en présence d'une donnée qu'il ne sait réduire aux dimensions et aux notions de la vie ordinaire, c'est-à-dire aux notions et aux dimensions « connues ». Ce besoin de réduire l'inconnu au connu, n'est pas seulement ressenti par la raison théorique, notre être émotionnel et affectif est dans la même nécessité. Nous ne voulons pas que connaître, il nous faut encore adopter en chaque circonstance une attitude personnelle vis-à-vis des faits et des événements dont nous sommes les témoins. Vis-à-vis des données de la vie ordinaire, cette attitude est fixée. On dirait de ces données qu'elles sont *émotionnellement connues*. Et dans les différentes situations de cette vie qui se réalisent, se sont formées pour nous les diverses possibilités qui existent, de « prendre position », se sont élaborées les attitudes typiques et les dispositions intérieures qui constituent notre vie personnelle. Se trouver devant un mystère signifie alors ne pas pouvoir réaliser une de ces dispositions typiques. Cela explique l'incertitude et cette espèce de crainte dont nous avons parlé. D'autre part, le mystère est la cause d'une sorte de curiosité émotionnelle, d'un désir de découvrir quand même dans le fait énigmatique des dimensions commensurables et de retrouver ainsi la possibilité de l'attitude habituelle. Mais comme certains aspects de la réalité ne seront jamais émotionnellement connus — et en particulier ceux qui nous donnent l'impression d'infini — l'ébranlement dont a parlé G. Simmel et la frayeur de Pascal ne cesseront jamais. Il y aurait une seule possibilité de les bannir, ce serait de nier leur existence, en particulier l'existence de l'infini. On sait que des philosophes comme Charles Renouvier se sont engagés dans ce chemin, et il n'est pas douteux que leur négation d'infini n'était pas seulement pour eux une question « théorique », mais devait avoir des racines affectives profondes dans leur être le plus intime.

De tout cela il résulte encore que les termes de crainte, de frisson et de curiosité n'expriment pas exactement l'attitude devant le mystère. Mais, en dehors du mot sacré, nous n'avons pas d'expression propre à dénommer ce sentiment tout *original*, et comme le mot sacré est accaparé par la religion, beaucoup sous l'influence de la terminologie[1] ont fini par voir dans ce sentiment le sentiment religieux par excellence.

[1] A ce propos on aimerait que l'attitude un peu radicale de M. W. Pareto vis-à-vis des termes traditionnels fût plus généralement adoptée.

Nous sommes là, assurément, en présence d'une disposition ancestrale qui nous vient des âges lointains. Devant le mystère, l'homme était plein d'incertitude. Et avant même que la vie religieuse ait jailli, il a dû esquisser certains gestes et adopter certaines attitudes qui s'imposaient.

Il n'est d'ailleurs pas étonnant que la religion ait quasiment accaparé le terme de sacré. Toute divinité garde, malgré les révélations dont elle nous juge dignes, *un côté profondément mystérieux*, et c'est ce côté qui éveille même dans des religions d'un type avancé, tout le complexe de sentiments et d'émotions que nous désignons par le sacré. Mais alors, ces sentiments et ces émotions s'adressent à la divinité en tant que ses desseins sont impénétrables, ils s'adressent, comme le disait encore Luther, au *deus absconditus* . Et comme toute divinité, par sa nature particulière, y compris sa nature morale, est « tout autre »[1] que nous, on conçoit la part qu'a encore le mystère dans les religions supérieures, et le fait que nous rencontrons encore dans ces religions un élément de tabou. Cet élément est plus central et son rôle est évidemment plus considérable dans les religions sauvages, mais il n'est pas tout à fait effacé dans les religions « spirituelles ».

Toutefois, on ne comprendra nulle part mieux que dans cette catégorie de religions le caractère entièrement neutre, au point de vue religieux, du sentiment du sacré. Car si ce sentiment se rapporte exclusivement au dieu caché, il reste que le spécifique de toute religion ne consiste pas en ce qu'on ignore de la divinité, *mais en ce qu'on en sait*. Seule la divinité *révélée* est d'une façon positive objet de culte et du sentiment religieux, c'est en elle que le fidèle a « foi » ! Il lui est impossible d'avoir des sentiments *religieux* vis-à-vis des aspects inconnus de Dieu. Aussi, au moment de la plus grande ferveur, le *deus absconditus* est oublié et le fidèle ne reconnaît pratiquement que le *deus revelatus*. Saint Paul en est le meilleur exemple. De son passé juif le grand apôtre avait gardé la pensée du mystère terrible de la divinité, et il en parle même fréquemment dans ses épîtres ; cependant, aux heures de la plus pure piété chrétienne, quand il entonne les hymnes de la nouvelle foi, toute trace du « tremendum » disparaît devant le « Père de notre Seigneur Jésus-Christ » et devant le Seigneur divin lui-même, avec lequel il vivait dans une communion si sincère et si profonde.

---

Voir G. H. Bousquet, *Précis de sociologie d'après Vilfredo Pareto*. Paris, 1295, pp. 31 sqq. On n'aurait pas besoin pour cela d'accepter les exagérations du célèbre sociologue.

[1] L'expression est de R. Otto.

Evidemment, si la logique dominait exclusivement la vie et la pensée humaines, l'élément du sacré devrait disparaître entièrement dans ces religions. Et sous ce rapport les passages des écrits de saint Paul auxquels nous venons de faire allusion, présentent le plus grand intérêt. Toutefois, l'âme humaine est par trop alogique et même illogique pour ne s'écarter jamais de la ligne d'une stricte conséquence. D'autre part, toute piété ne connaît que des moments relativement rares, où elle soit vraiment elle-même. La vie religieuse du fidèle le plus fervent reste en général au-dessous de son propre idéal. Ajoutons que le héros religieux, être foncièrement émotionnel et impulsif, éprouve presque toujours une aversion naturelle contre le raisonnement logique. Il le considère comme inutile, stérile et dangereux. Ainsi il peut allier à une grande profondeur religieuse un état d'esprit qui, au point de vue logique, rejoint plutôt la mentalité primitive et naïve. Rien d'étonnant, par conséquent, qu'il ne se donne pas la moindre peine de mettre la religion en harmonie avec une raison développée, qu'il s'en tienne à des contradictions étrangement irrationnelles. Cette tendance à même été codifiée par certaines théologies du XIX^e^ et du XX^e^ siècles, théologies qui, avec leurs allures romantiques, sont allées jusqu'à l'affirmation du caractère parfaitement illogique de la religion.

Voilà des faits qui expliquent l'existence du tabou dans des religions qui sont essentiellement étrangères à cette notion et devraient l'ignorer. Mais quoi qu'il en soit, on ne saurait se servir de cette notion pour *caractériser* ces religions et, surtout, pour caractériser le caractère religieux en général.

Nous sommes donc en droit de dire que le terme du sacré nous est d'une faible ressource pour définir le phénomène religieux. Il est dans la vie religieuse un élément accessoire et contingent et non pas un élément essentiel.

On peut dire sans exagération que pour ce qui est de la puissance, *il n'y a pas de variété dans le domaine religieux*. Les différences qui séparent les religions les unes des autres, consistent uniquement dans les diverses conceptions de l'être moral et spirituel des dieux qui détiennent la force surhumaine. Suivant sa nature spéciale un dieu poursuivra des desseins d'amour, la réalisation de la justice parmi les hommes ou les caprices de son humeur changeante. Dans l'hypothèse qu'il existe des religions sans la notion de divinités personnelles et conscientes, ce serait encore une *force* qui se transmettrait aux fidèles réunis autour de l'objet sacré pour communier avec lui.

Cet état de choses considéré à la lumière des constatations

que nous avons faites sur l'unité de l'objet religieux, comporte une conséquence des plus importantes. *Le sentiment religieux se trouve en rapport essentiel avec la notion de la force, et ce doivent être des manifestations puissantes réalisées dans le monde ambiant qui en ont déterminé l'éclosion.* Ces manifestations, qu'elles aient eu lieu dans la nature ou dans la vie humaine, ont frappé l'esprit des spectateurs d'une façon à y faire jaillir l'émotion religieuse.

Ce que les différentes données nous apprennent sur l'origine de certaines religions ayant pris naissance en plein âge historique et ce qu'elles nous permettent de deviner au sujet des religions dont le commencement se perd dans la nuit de la préhistoire, exclut toute théorie d'une origine historique *unique* de la vie religieuse. Il existe certainement pour ce qui est des tendances *psychologiques* une unité foncière à travers les manifestations les plus diverses du sentiment religieux. Il se pourrait aussi, comme l'ont prétendu un grand nombre de penseurs, que ces tendances aillent, au fond, vers un même objet qui, suivant les cas, peut apparaître d'une façon plus ou moins confuse. Mais cela n'implique pas qu'une même catégorie de *faits* doive être mise à l'origine *historique absolue* de la religion. Si la vie religieuse avait eu une seule origine, cette origine devrait encore transpercer dans la diversité religieuse. Le phénomène religieux *en général* présenterait à peu près l'aspect que présente de nos jours la religion chrétienne : les différences et les conflits multiples coexistant avec un même principe et des souvenirs communs.

On ne peut opposer à cette opinion la longue durée de l'évolution religieuse dont l'histoire chrétienne n'est qu'une petite partie. Cette longue durée ne nous oblige pas d'admettre une transformation radicale et une disparition complète du premier état de choses[1]. Dans l'histoire des religions, mieux qu'ailleurs, nous observons que la marche des choses humaines ne consiste pas dans un changement total et perpétuel. Une religion n'a besoin que d'un temps relativement court pour fixer sa figure d'une façon définitive et pour entrer — du moins pour ce qui est de ses traits fondamentaux — dans un état pour ainsi dire

[1] Un sentiment très clair de cette vérité se trouve dans l'ouvrage *Totem et Tabou*, Paris, 1925, de Freud, quand Freud prétend retrouver dans tous les cultes la survivance des sentiments de la horde primitive où les fils chassés se seraient réunis pour tuer et manger leur père. Selon Freud, le sacrifice d'une part, la conception que les dieux sont des ancêtres et des pères d'autre part, auraient leur racine dans cet acte horrible de nos plus lointains aïeux.

immobile. La religion chrétienne catholique, par exemple, était virtuellement constituée dès le IV^e^ siècle[1], et c'est en moins de cent ans que la religion chrétienne protestante s'est achevée[2].

Si des religions qui naissaient et se formaient au milieu d'une civilisation avancée, et comme telle pleine de contradictions intérieures, ont eu besoin d'un certain temps pour s'immobiliser, cet état de cristallisation a dû se produire beaucoup plus vite — probablement d'une façon presque immédiate — quand aucune considération et aucun problème étrangers à la vie religieuse ne venaient ralentir le processus. De là ce mécanisme d'une rigidité étonnante qui caractérise les religions primitives. Ceci n'empêche certes pas des changements dans ces milieux, mais ces changements n'atteignent pas le rite fondamental[3].

On a donc le droit de tirer de la variété religieuse même la conclusion que l'histoire religieuse de l'humanité a eu *un grand nombre de points de départ*. Par conséquent, il est impossible d'adhérer à une de ces hypothèses ingénieuses sur l'origine de la religion, qui font procéder le phénomène religieux d'un seul ordre d'impressions, telle, par exemple, la doctrine naturiste de Max Müller et d'Adalbert Kuhn, telle la doctrine sociologique à laquelle le génie d'Emile Durckheim a donné une forme si suggestive. Ces théories en n'accordant à la religion qu'une seule cause historique pèchent par une étroitesse injustifiée et excessive.

Elles ne sont pas pour cela entièrement fausses. Au contraire, nous sommes convaincu que chacune d'elles attire l'attention sur une impression particulière qui a été réellement à l'origine d'*une* évolution religieuse *spéciale*.

---

[1] Si on fait entrer en ligne de compte les principes de son organisation politique. Sans cela, le type catholique était réalisé beaucoup plus tôt.

[2] Le fait qu'actuellement le protestantisme semble être en plein mouvement et en pleine transformation, ne contredit pas cette affirmation. Malgré le nom commun et une continuité historique aussi incontestable que problématique qui le lie à la réforme de Luther et de Calvin, le *néo*-protestantisme présente, par rapport au protestantisme primitif, un phénomène nouveau, comme la réforme elle aussi avait abouti à une formation religieuse nouvelle, en dépit de la continuité historique *et religieuse* qui l'unissait à l'Eglise médiévale.

[3] Si notre civilisation devait disparaître et faire place à un nouvel état sauvage, elle ne s'éteindrait pas sans laisser des traces. Ainsi un de ses éléments les plus caractéristiques, comme le culte catholique, ne serait assurément plus compris dans toute sa complexité et dans tout son caractère abstrait par nos descendants barbares. *Il subsisterait cependant dans son rite essentiel*, à savoir la manducation de l'hostie ! Il se pourrait alors que les hommes fussent incapables de dessiner un crucifix sur le pain et qu'il dussent se contenter de lignes croisées ou des contours grossiers d'un corps humain. En présence de ce « totem », des curieux sociologues, venus peut-être d'une université australienne, resteraient évidemment perplexes. Il n'en serait pas moins certain que l'élément central du rite catholique se serait perpétué de cette façon.

Nous croyons ainsi que la théorie naturiste explique effectivement une certaine catégorie de religions. Là où les fidèles vénèrent comme être suprême un dieu qui lance la foudre, gronde dans le tonnerre et marche dans la tempête, on ne saurait nier qu'à l'origine d'une pareille conception se trouve l'impression causée par l'orage ou par un orage particulier[1].

Et puisque nous le voyons de nos propres yeux, nous sommes bien obligés d'admettre que la « société », elle aussi, peut donner lieu au jaillissement de l'émotion religieuse. Le *culte de la société* apparaît à coup sûr dans une certaine forme de laïcisme, pour lequel la religion de la patrie est la seule religion permise. Ce culte a trouvé son expression théologique dans des systèmes de pensée qui s'efforcent d'y réduire le phénomène religieux tout entier. La société étant un fait à la fois puissant et mystérieux peut bien attirer vers elle les tendances mystiques de l'âme humaine. Elle jouera ce rôle en particulier aux époques où, comme dans la nôtre, l'individu *émancipé* forme avec la société une *dualité*, condition nécessaire pour que le rapport religieux entre un sujet et un objet puisse prendre naissance.

Outre la théorie naturiste et la théorie sociologique, d'autres conceptions ont été élaborées. Dans la plupart des cas, elles renferment un élément de vérité. Car à côté des phénomènes naturels et de la « société » un grand nombre d'objets excitatifs de la religion ont existé et existent encore. On dirait que ces objets générateurs de vie religieuse varient avec les époques et l'état mental des hommes. Une donnée qui joue ce rôle au sein d'une certaine mentalité primitive, perd sa vertu dans une civilisation rationaliste et utilitaire. Si, par ex., les hommes avaient toujours connu le paratonnerre, aucune religion ayant comme centre l'orage ne se serait probablement formée. D'autre part, il faut qu'une certaine évolution se soit déjà accomplie pour qu'une valeur purement morale puisse donner lieu au jaillissement des saintes

---

[1] On a objecté à la théorie naturiste que les événements de la nature ne pouvaient jouer le rôle générateur de vie religieuse qu'on leur attribue. Il s'agirait là d'événements *réguliers*, se répétant d'une façon habituelle, et qui sont, par conséquent, incapables d'ébranler l'âme humaine et de lui donner le sentiment de l'extraordinaire.

Cette objection est loin d'être décisive. Les phénomènes comme l'orage sont sans doute des événements qui se produisent régulièrement. Mais il ne s'ensuit pas que, *pour cette raison*, ils n'impressionnent pas l'esprit humain d'une façon toute spéciale. On peut même conclure qu'une pareille impression a eu lieu, *du fait que des dieux de l'orage existent!* En effet, si l'orage, fait ordinaire certes, avait été considéré aussi comme un fait *insignifiant et sans aucune portée*, on ne l'aurait certainement pas divinisé pour en faire le centre même d'un système religieux. La situation ne peut être différente pour d'autres manifestations de la nature dont ont parlé les représentants de la théorie naturiste.

émotions. La vie du Christ se déroulant parmi les sauvages d'une île du Pacifique, n'aurait sûrement pas donné naissance à la religion chrétienne.

L'influence de la civilisation et de l'état mental qui en résulte, est si grande que beaucoup d'hommes n'arrivent plus à comprendre comment telle donnée a pu devenir objet religieux excitatif dans tel ou tel groupe de l'humanité. Nombre de nos contemporains placés en présence de l'image du Christ des évangiles, n'éprouvent plus d'émotion religieuse, tandis que cette émotion a bien lieu en face de « l'univers », de la « nature », de la «société», toutes choses qui aux yeux du christianisme traditionnel ne sont que des données profanes. A plus forte raison les cultes de nos ancêtres ou ceux des races différentes et inférieures n'ont souvent plus de sens pour nous. Cependant dans d'autres cas nous arrivons à comprendre encore tel ou tel trait de ces cultes lointains. Appartenant à des nations dont l'existence a dépendu plus d'une fois de l'issue d'un *seul* événement historique, nous pouvons encore réaliser un sentiment analogue à celui des tribus israélites qui sauvées de leurs persécuteurs ont fait du passage de la mer Rouge l'événement initial d'une évolution religieuse nouvelle. Certains d'entre nous peuvent encore se représenter le charme qu'exercent sur l'homme une source vivante ou une oasis au milieu du désert, ou bien la lumière mystique de la lune, l'aspect toujours changeant du satellite, son action apparente sur nos destinées, son apparition dans l'eau profonde, sa lutte contre les nuages hostiles. N'avons-nous d'ailleurs pas l'exemple de Gœthe? Une de ses plus belles poésies adressée à la lune exprime des sentiments qui dans une autre situation et une civilisation différente auraient bien pu aboutir au culte de l'astre de la nuit[1].

Nous croyons donc que la vie religieuse de l'humanité n'a pas eu une cause unique et que des objets et des faits *très* divers ont donné effectivement lieu à cette vie.

De même l'évolution des religions ne nous apparaît pas comme un développement rectiligne et « naturel » qui aurait fait sortir d'une façon automatique et fatale une forme religieuse d'une forme religieuse précédente, de sorte que, par ex., nos religions contemporaines devraient être considérées comme l'aboutissement *nécessaire* d'une histoire commencée aux âges préhistoriques et se développant suivant un *seul* ordre de faits. Aucune

[1] A comparer encore le passage suivant pris dans les conversations de Gœthe avec Eckermann : « A la question, s'il est dans ma nature de vénérer et d'adorer le Christ, je répondrais : Certainement... A la question, s'il est dans ma nature de vénérer le soleil, je répondrais encore : Certainement... »

découverte ne nous donne le droit d'admettre une pareille théorie. Ce que nous voyons se produire, nous oblige à conclure que l'histoire religieuse ne progresse que par l'intervention de faits et d'événements qui agissent sur elle *du dehors*.

Prenons comme exemple le rapport du christianisme au judaïsme d'une part, aux mystères d'autre part. Ni le judaïsme ni les mystères n'auraient produit *de leur propre force* la religion chrétienne[1]. Pour que cette religion ait pu naître, il fallait la vie et la mort de Jésus-Christ. Ce sont ces événements qui dans leur signification spirituelle ont groupé d'une façon nouvelle certaines tendances religieuses du judaïsme et des mystères.

L'évolution religieuse ne ressemble donc pas à un fleuve qui de sa source à son embouchure est toujours le même, l'évolution religieuse consiste dans une *série de religions particulières* dont chacune a son commencement et sa fin. De ces religions très nombreuses l'une ne découle pas de l'autre, mais on dirait que l'une s'élève sur l'autre. L'histoire religieuse de l'humanité a ainsi abouti à une sorte d'édifice à plusieurs étages; dans chaque étage se trouvent un nombre plus ou moins grand de compartiments différents, mais les étages sont installés les uns au-dessus des autres. Si on ne prétend pas donner au terme d'évolution une signification plus vaste qu'il n'a eue dans la pensée dite évolutionniste du XIX^e^ siècle, il est impossible de parler d'une évolution religieuse[2]. Dans tous les cas, l'évolution religieuse n'est pas équivalente à un développement se produisant machinalement par ses propres forces et aboutissant à un ensemble continu à travers la durée. Rigoureusement parlant, il n'y a pas *une* évolution religieuse, il y a *un grand nombre* d'évolutions particulières dont chacune représente un système spécial.

Précisons maintenant le rôle et la nature de ce que nous avons nommé jusqu'ici *l'objet excitatif*, et essayons d'en déterminer le rapport avec cette notion de la puissance que nous considérons comme capitale.

Disons tout de suite que la théorie de l'objet excitatif implique une critique de la pensée religieuse du romantisme

[1] Voir à ce sujet certaines publications récentes comme celles de M. Couchoud, où sont exposées avec plus d'enthousiasme que de compétence, des théories émises avant la guerre en Allemagne sans beaucoup de succès. Contre Couchoud, voir l'excellent article de Guignebert dans *Scientia*, 1925, p. 69, où, en peu de mots, toutes les choses essentielles sont mises au point.

[2] Cette opinion ne contredit pas ce que nous avons dit sur la présence d'un élément identique dans le flux de l'histoire. Nous affirmons seulement ici que cet élément identique ne consiste pas dans les faits historiques qui provoquent l'éclosion du sentiment religieux.

qui est *la* pensée religieuse caractéristique du XIX^e^ siècle. Dans toutes ses nuances, elle se base sur la conviction que le phénomène religieux peut se résoudre dans un ensemble de sentiments et qu'on peut le décrire *sans mentionner aucune donnée non-psychologique*. La conséquence de ce point de vue qui a été tirée avec une logique stricte, c'est la thèse qu'on peut être *religieux* en dehors de toute *religion*[1], et on n'a pas hésité d'énoncer ce qui au fond est le dernier mot de la théorie, à savoir qu'un homme peut être très pieux *tout en étant un athée convaincu*[2].

Or, quelle que soit dans la vie religieuse l'intensité des tendances affectives et émotionnelles, nulle part la religion n'a consisté dans ces seules tendances. Il importe au contraire de remarquer que la religion est liée au monde extérieur d'abord par le fait qu'elle doit à l'action de ce monde son éclosion, puis ce monde en détermine la nature et la direction, enfin ce monde lui garantit sa durée.

*Dans ce triple rôle consiste l'importance de l'objet excitatif.*

La nécessité d'un objet excitatif pour la religion n'a rien qui doive nous étonner. La religion ne fait pas exception à la règle générale à laquelle est soumise toute manifestation de la vie spirituelle humaine. Aucune tendance psychique ne flotte dans le vide, mais ce sont des données extérieures et concrètes qui les fixent, et qui, en les fixant, leur donnent leur véritable nature. Avant qu'une pareille donnée se présente, soit réellement, soit dans l'imagination[3], la tendance n'est qu'un désir, qu'une nostalgie sans précision et sans force efficace. Un des exemples les

[1] Naguère par exemple Georg Simmel et plusieurs de ses élèves.

[2] Cette idée est soutenue avec un remarquable talent dans les « Discours » du grand théologien protestant Schleiermacher, et elle revient à chaque instant dans le mouvement théologique créé par ce penseur, c'est-à-dire dans la théologie dite moderne. C'est en dernière analyse cette idée qui se manifeste chez ceux qui ont prôné la distinction entre « foi » et « croyance » pour considérer ensuite la croyance comme une sorte d'élément accessoire et secondaire, tandis que l'élément principal, la foi, se réduirait à une « attitude » intérieure, un « état d'âme », une détermination » de la « vie ». Il paraît bien que dans tous ces cas la « foi » devient, du moins en principe, indifférente pour tout élément non-affectif et non-émotionnel, c'est-à-dire pour tout « concept ». Nous n'avons pas à exposer l'effroyable crise dans laquelle ce principe, faussement dénommé antimétaphysique et anti-rationaliste, a jeté la théologie protestante contemporaine et avec elle une grande partie du protestantisme lui-même. Mais on voit aisément pourquoi une crise a dû se produire et quel est son rayon d'action. Cette crise pèsera encore pendant un certain temps sur les destinées de la religion protestante.

[3] L'imagination ne saurait travailler qu'avec des matériaux forgés préalablement par la perception sensible, et qui, dans les cas normaux, avait déjà fixé la tendance. Nulle part il ne s'agit d'une « projection » au dehors de « sentiments » indépendants d'un monde extérieur.

plus nets de cet état de choses est la tendance érotique. Aussi longtemps que cette tendance ne rencontre pas d'objet, elle ne saurait se concrétiser, et elle ne fait que communiquer une inquiétude et une agitation souvent des plus chaotiques, état d'âme qui lui laisse la possibilité de s'attacher à plusieurs objets très différents. Il en est de même de la tendance religieuse. Avant d'avoir trouvé son objet, elle ne présente pas d'aspect spécifique, elle ne s'élève pas nécessairement dans un monde transcendant. Dans certains cas elle ne franchit pas les limites du monde empirique, dont elle plonge certaines parties dans l'atmosphère d'un mysticisme indistinct et fumeux, mais qui n'a rien à voir avec l'affirmation religieuse fondamentale d'une réalité supérieure spéciale.

La thèse d'après laquelle un objet devient objet excitatif d'une religion *grâce à la puissance particulière* qui est censée en émaner, ne paraît pas avancer beaucoup notre question. Car tout objet — religieux ou non — *pour être seulement remarqué* — doit contenir une force et produire sur nous une action qui si elle n'est pas nécessairement consciente et voulue, n'en est pas moins très réelle. Ainsi de ces objets multiples qui forment notre environnement, les uns *frappent* simplement notre curiosité, les autres nous *causent* des émotions, en nous aidant à vivre ou en nous poussant à la ruine. Et l'on voit bien que les termes employés pour décrire cet état de choses, impliquent la notion d'une *activité* ou du moins d'une attitude considérée comme telle. Le terme scientifique de la « force » ne fait que traduire dans un autre langage une impression qui dès le début de l'observation humaine à dû exister [1].

Il existe cependant parmi ces multiples expériences dues à l'action des choses du dehors un ordre d'impressions distinctes, *impressions qui aboutissent à la formation du phénomène religieux*, et dont il est relativement facile de caractériser la nature.

Nous ne subissons pas d'une façon passive et résignée les influences du monde ambiant. Que ces influences partent de choses inanimées ou d'êtres vivants, elles provoquent en nous des réactions qui vont du réflexe inconscient et automatique jusqu'à l'action consciente et réfléchie. Ces réactions se produisent de la façon la plus naturelle, quand nous voulons écarter un obstacle,

[1] Pratiquement, et en dépit des procédés méthodiques avec lesquelles nous faisons aujourd'hui nos observations, la découverte d'un fait n'est pas indépendante de la façon spéciale dont ce fait frappe notre être subjectif. Une donnée *qui n'arrive pas à se faire remarquer*, n'est pas « vue », fût-elle devant nos yeux. C'est là une des raisons principales pour laquelle la découverte d'un fait est si difficile. Voir à ce propos les observations de Charles Richet, *Traité de Métaphysique*, Paris, 1922, p. 6 sqq. et passim.

combattre un ennemi, nous abriter contre un danger ou mettre simplement une plus grande aisance dans notre vie.

Nous ne sommes pas abandonnés sans merci aux fluctuations du monde qui nous entoure. Si nous pouvons réagir, cette possibilité est due au fait que nous possédons des forces considérables. Et c'est l'emploi de ces forces et leur développement continuel, qui nous donnent ce sentiment particulier de courage et de satisfaction qui constituent la conscience morale proprement humaine[1]. On voit dès lors quelle a été l'importance de *l'action* à laquelle l'humanité a été contrainte, pour la formation de son caractère à travers les âges.

Aucune formation cependant n'aurait eu lieu, malgré tous les efforts tentés, s'il n'y avait autour de nous que des barrières impossibles à déplacer! Placez des êtres vivants destinés à évoluer dans le sens de l'humanité au milieu d'une réalité entièrement rigide et immuable, et ces êtres resteront dans l'état d'une moule ou d'une plante qui ne peut changer de place. Nous avons pu devenir des « hommes », parce que la réalité *cède* à l'effort fait dans une certaine direction. Et l'expérience de sa force est une des expériences les plus fréquentes et des plus fructueuses que l'homme puisse faire. Il faut même admettre que moins il connaissait la nature et l'ordre universels, plus l'homme pouvait nourrir des illusions sur la portée et l'efficacité de ses efforts. C'est pour cette raison qu'on aurait tort de se présenter nos ancêtres des époques reculées comme des êtres timorés et continuellement dans l'angoisse devant les dangers auxquels ils ne pouvaient se soustraire. Nous ne rencontrons un pareil état ni chez les animaux les plus proches de nous, ni chez nos enfants qui grâce à leur ignorance même sont convaincus que rien ne saurait être trop difficile. Quoi qu'il en soit, on ne croira pas que le sentiment de notre faiblesse ait pu *précéder* le sentiment de notre force. Dans cette hypothèse il serait impossible d'expliquer, comment l'homme a pu prendre l'initiative d'actions décisives qui lui ont fait atteindre des buts toujours plus élevés.

Seulement l'homme dans son action ne connaît pas que des succès. Si la réalité est souple et se laisse modifier par nos efforts, elle n'admet nos victoires qu'en des limites assez étroites, et le moment vient où nous rencontrons une résistance invincible. Ce

[1] La théorie de Lange-James suivant laquelle nous ne pleurons pas, parce que nous éprouvons de la douleur, mais que nous éprouvons de la douleur, parce que nous pleurons, exagère une vérité dont longtemps on n'a pas tenu compte. Il n'en est pas moins exact que cette théorie exprime un état de choses que nous rencontrons effectivement dans un très grand nombre de cas.

ne sont pas encore ces moments qui font naître ce que nous pourrions appeler *l'expérience des limites absolues de notre existence.* Au contraire aussi longtemps qu'une action si bornée soit-elle, nous est encore permise, nous nous contentons volontiers du sentiment de satisfaction qu'elle nous fait éprouver, et la découverte de la limite qui existe malgré tout, n'est pas ressentie d'une façon accablante.

Mais il est des situations qui se produisent avec un éclat de puissance tel que dès le premier moment tout effort paraît irrémédiablement condamné. Non pas qu'une réflexion nous montre la vanité de notre action en présence de l'énormité de la puissance. L'apparition de la force gigantesque nous touche dans l'intimité même de notre vie émotionnelle et affective au point *que l'idée même d'une réaction ne saurait surgir.* On dirait, qu'avant même que notre état de faiblesse et d'impuissance nous soit devenu conscient, la racine de notre être se trouve frappée de sorte qu'aucune notion consciente n'aura plus à intervenir.

Nous ne *savons* pas notre petitesse, nous ne la *reconnaissons* pas non plus à la suite d'une démonstration, nous la *vivons* et — moins d'une façon consciente que d'une manière quasiment substantielle — *nous nous identifions avec cette notion.* En ces moments là nous nous sentons immobilisés et pétrifiés. L'événement qui a produit sur nous cet effet, nous prive — ne fût-ce que pour un temps extrêmement court — *de toute notre liberté.* Non pas de la liberté de faire tel ou tel mouvement, mais de cette mobilité de notre esprit et de notre volonté qui maintient au foyer de la conscience le sentiment de la liberté, alors même que des chaînes d'airain nous interdiraient tout usage de nos membres, en un mot de la liberté que nous voyons encore se lever au dernier jour de Socrate lorsque l'esprit du détenu mesurait sans peine l'immensité des sphères lointaines de la pensée.

L'expérience de nos limites absolues peut naître à la suite d'événements et de phénomènes *fort divers.* Elle dépend de la situation particulière et de l'état mental d'un homme. Pour ce qui est de notre mentalité « moderne » si largement façonnée dans les cours des derniers siècles par le rôle prépondérant du principe dit empirique, ce ne sont pas en premier lieu des données individuelles ou des personnalités historiques prépondérantes qui nous montrent les bornes de notre existence, ce sont certains faits de la nature observables du dehors, comme la mer immense, la montagne altière et sauvage, la forêt vierge, le désert stérile, le ciel étoilé, le silence éternel des espaces. Dans d'autres civilisations et pour d'autres mentalités d'autres faits jouent ce rôle,

comme p. ex., les orages, les éruptions volcaniques, la soif, la faim, etc.

Nous ne possédons pas de terme adéquat pour désigner l'effet de paralysie et d'immobilité profonde produit par de pareilles impressions. Les termes de crainte, de stupeur, de frisson n'expriment cet état que d'une façon très imparfaite.

La crainte et la terreur peuvent bien nous affecter au point que notre âme devienne comme figée, telle l'eau gèle sous l'action d'un vent glacial, mais elle peuvent aussi déclancher des actions désespérées et fortes. Pour ce qui est de l'expérience de nos limites absolues, aucune action, aucune révolte ne sauraient être conçues.

D'ailleurs ce n'est pas toujours un sentiment de crainte ou analogue à la crainte qui nous saisit en face des manifestations d'une puissance surhumaine, souvent c'est une sorte de résignation profonde. Quant aux âmes éprouvées et fortes, la crainte ne les envahit presque jamais. Elles montrent au contraire une impassibilité calme et acceptent ainsi les coups de la destinée. La terreur n'existe pas non plus dans les cas où l'homme n'est pas directement intéressé à l'événement qui se produit. Quand il assiste pour ainsi dire comme spectateur, la manifestation ne le laisse, certes, pas indifférent, seulement la « crainte » s'allie avec un sentiment d'étonnement, d'admiration et de curiosité bienfaisante. Il en résulte bien un frisson, qui cependant n'est pas un sentiment terrifiant, qui est même du à un certain charme attrayant exercé sur nous par la manifestation puissante[1].

L'expression la plus fidèle de l'attitude en question a été énoncée par Friedrich Schleiermacher. Il est vrai que le célèbre théologien mettait le *sentiment de la dépendance absolue* à la base de la *religion*. Nous estimons que cette formule caractérise d'une façon excellente cette expérience spéciale des limites absolues de notre existence.

C'est, en effet, une dépendance absolue que de se trouver vis-à-vis d'une puissance radicalement supérieure à tout ce que nous saurions être et faire, c'est une dépendance sans échappatoire et sans salut aucuns. Ne pouvoir rien entreprendre, se sentir condamné à accepter ce qu'un événement ou un fait nous rapportent, qu'est-ce autrement que d'être placé dans une dépendance

[1] La « katharsis » que les Grecs considéraient comme l'effet de la tragédie sur le spectateur est tout autre chose qu'un sentiment de frayeur. Elle comporte au contraire un enrichissement et une intensité plus grande de la vie, tout en laissant l'homme sous l'impression accablante d'une puissance formidable qui nous mène.

absolue par rapport à cet événement ou à ce fait! Et si le sentiment d'une pareille situation ne doit pas rester dans le domaine subconscient, la notion consciente n'en saurait être décrite mieux que par le terme de la dépendance absolue. C'est de ce sentiment que relèvent la résignation et l'impassibilité aussi bien que la crainte, la terreur et le frisson.

Si le sentiment de la dépendance absolue n'est pas, comme le pensait Schleiermacher, le sentiment essentiellement religieux, il caractérise bien l'attitude du *fataliste* au moment où tombe sur lui le coup du destin. Dans ces moments le sentiment de la dépendance absolue remplit son âme au point que sa conscience théorique ne se donne même pas la peine de réaliser la *notion* de la puissance nommée destinée. Voilà en partie pourquoi le terme de destinée a été de tout temps quelque peu vague et imprécis, bien que notre langage ne sache y renoncer.

C'est donc sur le terme du destin ou du fatum que Schleiermacher a attiré l'attention de ses lecteurs. C'est à cette notion qu'aurait dû aboutir logiquement sa réflexion, qui prenait comme point de départ le sentiment de la dépendance absolue. Cette notion résume la totalité des objets et des faits qui nous causent ce sentiment. Et comme pour nous cette totalité consiste dans un enchaînement général des choses, le terme du destin coïncide avec celui de *l'univers*. C'est de cet enchaînement universel que dépendent non seulement les moments décisifs de notre vie, mais encore les minutes les plus insignifiantes. Cette notion de l'univers était présente à l'esprit de Schleiermacher, lorsque le jeune romantique rédigeait plein d'ardeur les Discours sur la Religion. Plus tard, les enthousiasmes se calmèrent devant la dure nécessité qui obligeait le dogmaticien à venir en aide aux prédicateurs protestants et à exprimer les idées éternelles de la religion chrétienne dans une terminologie adaptée à l'esprit de l'époque. Toutefois l'attitude initiale restait, et si le terme de l'univers semble écarté, il réapparaît précisément d'une façon indirectement dans la célèbre notion de la dépendance absolue. Cependant le logicien avait perdu ce que le théologien gagnait. Car il est certain que la notion de la dépendance absolue n'implique nullement le concept d'une divinité, mais bien celui du destin ou de l'univers.

*(A suivre.)* Ch. HAUTER.

# Notes et documents

## L'épitaphe d'Akhiram père d'Ethbahal roi de Byblos

On connaissait déjà depuis plus ou moins longtemps quelques textes phéniciens ou plutôt *cananéens* trouvés à Byblos (Guebal), dont les deux plus importants, l'un par son antiquité, l'autre par son étendue, étaient la stèle d'Abi-Bahal, roi de Guebal, contemporain du pharaon Sheshonq ou Sisaq et de Roboam, roi de Juda, et celle de Yekhav-Mélek, aussi roi de Guebal, mais à une époque bien plus récente. Sur celle-ci on voit un roi debout offrant une libation à une déesse « qui a le costume, la pose et les attributs d'une Isis-Hathor »[1], et qui, dans l'inscription gravée au dessous est appelée *Bahalath-Guebal*, la Dame de Guebal.

I

Déjà Renan avait supposé que le temple de cette déesse devait se trouver sur la plus haute des deux collines qui entourent Byblos, celle du sud[2]. Et c'est là en effet que M. Montet, professeur à l'Université de Strasbourg, a découvert récemment, d'abord les restes de deux temples, l'un égyptien, le plus ancien, l'autre syrien, puis quelques sarcophages, dont l'un porte une épitaphe, bien plus ancienne que les célèbres épitaphes d'Eshmon-azar roi de Sidon et de son père Tibnath.

« Le défunt y est représenté, en pied, sur le couvercle du sarcophage, une fleur de lotus [penchée], à la main [gauche][3], et, en tête du bas-relief de la face principale, assis sur un trône flanqué de sphinx ailés, une table devant lui couverte d'offrandes, et vers laquelle s'avance une longue théorie de porteurs de provisions et de gens qui saluent. Deux groupes similaires de 4 pleureuses occupent les petits côtés »[4]. Les 2 premières paraissent faire le geste de se déchirer la poitrine, et les 2 autres, de s'arracher les cheveux de douleur, ce qui est assez naturel sur le sarcophage d'un roi, ou du père d'un roi.

---

[1] De Vogüé, *Stèle de Yekhav-Mélek*, etc., 1875.

[2] Ibid.

[3] Comme le roi Kalamou. « La fleur de lotus penchée signifie vraisemblablement qu'il rend hommage aux divinités qui sont devant lui ». *Revue de théol.*, 1912, p. 295.

[4] *Revue biblique*, 1925, p. 182 et la planche VI.

II

L'épitaphe se compose de 2 lignes, la 1re « à la tête du sarcophage, la 2e beaucoup plus longue, sur la tranche latérale du couvercle, face à l'entrée »[1]. Elles offrent, surtout la 2e, de grandes obscurités de détail. Mais le sens général n'est pas douteux.

1. Voici la transcription de la 1re ligne, d'après la photographie :[2])

ארן זפעל אתבעל בן אחרם מלך גבל לאחרם אבה כשתה בעלם

« *Ce sarcophage a fait Ethbahal fils d'Akhiram, roi de Gueba*l, *pour Akhiram, son père* ».

Le P. Vincent a bien vu que le nom du fils devait être Ethbahal, comme celui du roi de Sidon, père de Jézabel. Il reste encore le trait vertical et la corne inférieure de l'*aleph*.

Ethbahal, fils d'Akhiram, était sans doute roi de Byblos. comme son homonyme fut roi de Sidon. Mais rien ne prouve que son père l'eût été aussi avant lui. Non seulement son fils ne le dit pas, mais il est invraisemblable, s'il l'avait été, que son épitaphe n'y fît pas la moindre allusion. Qu'un roi honore son père et grave sur son sarcophage une épitaphe assez longue, c'est bien naturel ; mais qu'il ne dise absolument rien de ce qu'il a été ou fait, s'il a été roi comme lui, ce n'est pas croyable. Au reste, מלך ne peut pas signifier à la fois *rex* et *regis*, se rapporter en même temps à Ethbahal et à son père. Ethbahal, qui exprime deux fois l'idée qu'Akhiram était son père, n'aurait sans doute pas négligé de dire qu'il avait été roi, s'il l'avait été.

2. Les 2 derniers mots de la ligne sont assez obscurs. On les a considérés comme la fin de la première phrase, en supposant que le pronom se rapportait à Akhiram et qu'ils signifiaient : comme *sa demeure* pendant l'éternité. Mais שת ne désigne nulle part une demeure et le *vav* (et) qui suit, au début de la 2e ligne, est inexplicable avec une telle supposition. Il devait être précédé d'une phrase dont il indiquait la *continuation*. Quant au pronom suffixe, il peut, bien plus naturellement, se rapporter à Ethbahal, et, comme le précédent, être le sujet du verbe שית bien connu, qui signifie *placer, poser*. La phrase me paraît donc signifier : « *Comme il a placé*, (que ce soit) *pendant l'éternité !* — Inutile de faire observer que le verbe est à l'infinitif construit et qu'une telle façon d'exprimer l'optatif est fréquente en hébreu. Cf. Ps. 3, 9 : La bénédiction (soit) sur ton peuple !

3. La seconde ligne présente des difficultés plus nombreuses et plus graves. Voici la première phrase :

(sic)

ואל מלך במלכם וסכן בסנם ותמא מחנת עלי גבל

« *Et que ni roi parmi les rois ni ministre parmi les ministres ni maître* (?) *de camps ne soit contre Guebal* ».

אל ne peut guère être ici que la négation (*al*), exprimant une défense, avec

---

[1] *Revue biblique*, p. 183 .

[2] V. *Syria*, 1924, pl. XXXIX, XL et XLI. *Revue biblique* 1925. pl. VIII.

Ce texte a été étudié par MM. R. Dussaud, Giron, Lidzbarski, Della-Vida, H. Bauer (*Syria*, 1924, p. 386) et le R. P. Vincent (*Revue biblique*, 1925), qui ont tous réussi plus ou moins à l'élucider. Mais il y reste encore bien des obscurités. Presque tous les mots sont séparés du suivant par un trait vertical.

le verbe *être* sous-entendu, comme dans la complainte de David sur la mort de Saül et de Jonathan :

Monts de Guilboah,

Que *ni rosée ni pluie ne soit* sur vous !

(2. Sam. 1, 21) et ailleurs : Gen. 19, 18; Ruth. 1, 13, etc.

תמא, qui ne se retrouve pas dans les autres dialectes sémitiques, avait peut-être un sens analogue à celui de תמך, *tenir*. C'est sans doute ici un participe (un teneur de camps), comme le mot précédent.

עלי signifie ici *contre*. Un peu plus loin על signifie *sur*.

4. Voici la suite:

ויגל ארן זן תחתסף חטר משפטה תהתפך כסא מלכה

« *Et s'il fait rouler ce sarcophage, que soit enlevé son sceptre de jugement et que soit renversé son trône royal* ».

Le verbe יגל est ici hypothétique; et, comme il s'agit d'un objet en pierre et très lourd, je pense qu'il dérive de גלל plutôt que de גלה. Cf. Gen. 29, 3. 8. 10, etc.

Il y a ici 2 exemples d'une forme verbale déjà constatée en moabite, le *hiphtaël* (au lieu du *hitpaël*). Dans la première, le sens *être enlevé* convient mieux qu'*être brisé* à l'emploi habituel de la racine (חסף ou) חשף. Cf. Is. 30, 14. Hag. 2, 16, etc. [1]

5. Les 4 mots suivants : ונחת תברח על גבל signifient sans doute « *et la paix planera* (?) *sur Guebal* ». תברח est vraisemblament identique à l'hébreu ou à l'araméen תפרח, comme dans l'inscription de Kalamou נבש = נפש âme [2]. Seulement cette racine me paraît devoir être expliquée par l'hébreu plutôt que par l'araméen, où elle a le sens de *voler*, tandis qu'en hébreu elle signifie généralement *fleurir*. Je traduirais donc plutôt : « et la paix *fleurira* sur Guebal », c'est-à-dire deviendra de plus en plus complète et brillante.

Cf. Le désert fleurira comme le lis (Is. 35, 1).
Le juste fleurira,
Et il y aura abondance de paix (Ps. 72, 7), etc., etc.

6. Les 3 mots qui suivent ont été lus d'abord. . והא ימח ספר. Mais le texte porte en réalité ספרה, comme l'a reconnu récemment M. Giron [3]. Il faut donc traduire :

« *Et celui qui effacerait son écriture* » (celle du sarcophage). Le pronom relatif est sous-entendu, ici comme ailleurs.

7. Le reste de la phrase devait exprimer quelque menace dans le genre de la précédente. Mais les six lettres qui suivent: לפף שרל et qui sont fort obscures, ne peuvent, à elles seules, rien dire de pareil. Le verbe לפף, qui ne se rencontre pas en hébreu, signifie en araméen *joindre, envelopper*. C'est sans doute

---

[1] La 2e ligne a été transcrite en 2 dans la *Revue biblique* (pl. VIII). On ne pouvait faire autrement : mais il eût été utile de faire observer que les 2 dernières lettres de la 1re et les 2 premières de la suivante étaient identiques (2 et non pas 4), comme le montre la photographie (pl. VII).

[2] Dans une des inscriptions du Sinaï on trouve aussi בטש = h. פטש Cf. encore *barzel* et *parzel* (fer), ברזר et פרזר etc.

[3] V. *Syria*, 1925, p. 106.

ici un participe. — שר pourrait être un *mur* (shour) ou un *taureau* (shôr) ou un *cantique* (shîr) ou un *prince* (sar). Mais tout cela ne fournit aucun sens vraisemblable. שר pourrait être aussi le participe du verbe שור qui signifie *regarder, épier*. Enfin le ל signifie *à* ou *pour* [1].

Le sens de ces mots ne pourrait être déterminé que par la fin de la phrase, qui manque.

8. Mais manque-t-elle réellement? La paroi du puits qui mène au caveau où était le sarcophage, porte aussi une courte inscription de 3 lignes en assez mauvais état. « Cette épigraphe, dit le P. Vincent, visait probablement à prévenir toute réouverture de l'hypogée ». Elle avait donc le même but que l'épitaphe. Elle commence par לדעת *pour savoir*. Or, entre *regardant pour...* et *pour savoir*, il y a un rapport assez évident. Enfin les 2 autres lignes :

הן יבדלך
תחת זן

peuvent signifier : — *qu'il te sépare — en échange de cela*. Elles expriment donc une menace pareille à ce qu'on devait attendre. Ne serait-ce pas là la fin de l'épitaphe, qui n'avait pu trouver place sur le couvercle?

A la suite de *pour savoir* on voit les traces de plusieurs lettres qui devaient indiquer ce qu'on voulait savoir. On a supposé זן *cela*. Mais à quoi ce pronom démonstratif pourrait-il se rapporter? Du reste, je ne vois rien sur la photographie [2] qui ressemble à un *zaïn* ni à un *noun*. Après une lettre peu distincte, mais qui paraît être un א, on peut en discerner une qui ne ressemble à aucune autre de celles de l'épitaphe. C'est donc un *qoph* ou un *tsadé*, car les 20 autres s'y trouvent. Ce n'est certainement pas un *qoph*, tandis qu'elle ressemble beaucoup au *tsadé* de l'inscription de Siloé. Elle est suivie du haut d'un *lamed* puis du haut et du bas d'un *yod*, après quoi on voit un second *tsadé* et un *peh* assez facile à reconnaître. Cette 1re ligne paraît donc pouvoir être lue :

לדעת אצל יצף

Ce qui, avec le mot suivant, prononcé הן (= l'hébreu הוֹן) peut signifier : *pour connaître un côté qui abonde en richesse*.

יצף est le futur du verbe צוף *abonder*. Les deux substantifs sont bien connus. Et l'absence du pronom relatif n'a rien ici non plus de surprenant.

De même, après *qu'il te sépare*, on voit assez clairement les restes de 3 lettres, dont la 1re et la 3e sont des ל, et la 2e ne peut guère être qu'un ת; il n'en reste qu'une barre oblique. Avec le mot précédent et les deux suivants, לתל signifie : *qu'il te sépare* (ou *te relègue*) *à un tell* (ou *un tas de décombres*) *en échange de cela*, c'est-à-dire en compensation ou *punition* (cf. 1. Sam. 25, 21 ; Jér. 5, 19, etc.) de ce méfait.

Le passage de la 3e à la 2e personne se trouve aussi ailleurs et n'a rien d'insolite.

9. Nous pouvons maintenant essayer de comprendre le sens des 2 premiers mots de ce membre de phrase.

---

[1] Supposant, à tort, que ces mots se rapportaient à *celui qui effacera*, j'ai essayé d'abord de les expliquer en lisant מפף au lieu de לפף : celui qui frappe (ou frappant) au mur pour. — Mais comment en frappant au mur pourrait-on effacer l'écriture d'un sarcophage? etc.

[2] Dans la *Revue biblique*.

*Pour savoir* exige, dans ce qui précède immédiatement, la mention d'un être *intelligent*. Or, שר peut en effet signifier *regardant, épiant,* comme nous l'avons déjà dit.

Quant à לפף, nous avons vu qu'il signifie *celui qui enveloppe*. En parlant d'un enfant, il est employé pour dire envelopper (de langes), emmailloter. En parlant d'un homme fait, d'un espion, il signifiera sans doute *lier* ou *ligoter*. Nous obtenons donc :

« *Que celui qui lie celui qui épie pour savoir le côté* (de la ville) *qui abonde en richesse te relègue à un tel à cause de cela* », c.-à-d. parce que tu auras effacé l'inscription.

Ce qui paraît indiquer que la nécropole royale était pleine de richesses et qu'elle était gardée, surtout contre les chercheurs de trésors.

10. Ce texte me paraît, d'après tout cela, exprimer deux souhaits : *que le sarcophage demeure éternellement en place et qu'aucun ennemi n'attaque Guebal,* et deux défenses : la 1re, que roi ou ministre ou maître de camps qui pourrait un jour attaquer Byblos *ne déplace le sarcophage ;* et la 2e, *que nul n'efface l'épitaphe*.

Sinon, que le ministre ou le maître de camps y perde son bâton de jugement, et le roi son trône. Et que celui qui aurait effacé l'inscription soit relégué sur quelque tas de ruines par le gardien de la nécropole.

On sait que des défenses et des menaces du même genre se retrouvent dans un grand nombre d'épitaphes antiques.

## III

La *forme des lettres* de ce document ne diffère pas beaucoup de celle des plus anciens documents phéniciens, moabite, hébreux et araméens connus précédemment.

Mais elle diffère considérablement de celle des inscriptions cananéennes découvertes récemment dans la région du Sinaï, qui ont conservé, pour la plupart des lettres, la forme de l'objet dont elles portent le nom [1].

Il faut observer aussi que deux autres inscriptions de Byblos, l'une du temps du pharaon Sheshonq (Sisaq), l'autre du temps d'Osorkon, sont écrites de la même manière que l'épitaphe d'Akhiram [2].

## IV

Ce document est donc *très ancien*. « La découverte, dans le remblai du puits et sous les éboulis du plafond, de 2 vases d'albâtre au nom de Ramsès II » [3] ne prouve cependant pas qu'il date du règne de ce grand conquérant. Le contenu de l'épitaphe et la forme des lettres indiquent, semble-t-il, plutôt une époque un peu postérieure, où Byblos était redevenue indépendante, puisqu'elle avait un roi, mais où le souvenir d'attaques plus ou moins récentes était encore vivant.

Cela expliquerait peut-être que le père d'Ethbahal n'ait pas régné. On peut supposer que sous la domination égyptienne antérieure il n'y avait pas eu de roi à Byblos.

---

[1] On peut en voir un *fac-similé* dans *Les plus vieilles inscriptions cananéennes,* par Ch. Bruston, 1921.

[2] V. *Syria,* 1924, pl. XLII et 1925, pl. XXV, art. de M. R. Dussaud.

[3] *Revue biblique,* p. 181.

Mais si la forme des lettres de l'épitaphe est pareille à celle des documents du temps de Sheshonq et d'Osorkon, ce texte a, d'autre part, conservé le ה suffixe de la 3e personne masc. sing., qui, à l'époque d'Osorkon, fut déjà remplacé par le ו. Elle est donc, en tout cas, antérieure, et sans doute passablement, à cette époque.[1]

On peut alléguer aussi que le nom *Akhiram* ayant été abrégé plus tard en *Hiram* (Khiram), usité du temps de David et de Salomon, il en résulte que l'épitaphe est sans doute aussi assez antérieure à l'époque de David.

V

Mais si déjà à cette époque *l'alphabet* de 22 lettres avait pris en Phénicie (et en Syrie) une forme telle qu'il est impossible d'y reconnaître les objets dont les lettres portent le nom (un bœuf, une maison, etc.), à quelle période de l'histoire ancienne faudra-t-il donc faire remonter les inscriptions du Sinaï ! Et à quelle période antérieure encore devra-t-on placer l'origine première de cette importante et merveilleuse invention ?

Quant à la région où elle fut effectuée, tout porte à penser qu'elle se trouvait dans le voisinage de l'Egypte, comme la presqu'île du Sinaï.[2] Et que Moïse ait pu en avoir connaissance, cela n'est plus douteux, depuis la découverte de ces vieux documents.

VI

La langue parlée à Byblos à cette époque antique ressemble bien plus à l'hébreu et au sinaïtique qu'au phénicien. Sauf תמא et לפת inconnus à l'hébreu biblique et ברח = פרח, tout le reste s'explique aisément par l'hébreu. On y remarque seulement deux formes du *hiphtaël*, comme en moabite.

A en juger d'après les deux courtes inscriptions de l'époque de Sheshonq et d'Osorkon, ni la langue ni l'écriture n'avaient guère changé, du règne d'Ethbahal à celui de ses successeurs, ni même bien plus tard, du temps du roi Yekhav-Mélek.[3] Ces trois textes n'ont rien de phénicien. Seulement, dans le second, le pronom suffixe de la 3e personne du singulier est déjà devenu ו au lieu de ה, comme en hébreu généralement. Dans le dernier, le signe du régime direct est את, comme en hébreu, et non איה, comme en phénicien.

On comprend alors aisément pourquoi, vers l'an 800, on employait ailleurs, au nord de la Palestine, un curieux mélange d'araméen et d'hébreu. L'inscription du roi de Hamath Zakir (ou Zakar), contemporain de Ben-Hadad, fils de Hazaël, de Damas, « est en araméen (il est vrai), mais on y remarque plusieurs futurs avec *vav* conversif, pour exprimer le parfait, ce qui est particulier à l'hébreu et au moabite. »[4] Et, d'une manière générale, les dernières lignes de cette remarquable inscription ressemblent aussi beaucoup plus à l'hébreu qu'à l'araméen.[5] Le nom même du roi Hazaël, de Damas (Dieu a vu), n'a rien d'araméen ; et ce

---

[1] Le *vav* suffixe se trouve cependant déjà dans les inscriptions du Sinaï. V. celle du Sphinx.

[2] V. *Les plus vieilles inscriptions cananéennes*, par Ch. Bruston. V. aussi dans cette *Revue*, 1923.

[3] V. De Vogüé, *Stèle de Yekhav-Mélek*, etc.

[4] *Revue de théol.* 1908, p. 373.

[5] V. ibidem, p. 366.

document nous a appris que le nom propre Hadrak, roi de Damas aussi un peu plus tard, se prononçait Hazrak à Hamath.

Il en est à peu près de même de l'inscription de Kalamou, roi de Iâdi, au nord d'Antioche, qui nous reporte encore un peu plus haut vers le nord et vers le passé. J'ai eu tort d'écrire que « la langue de ce document est beaucoup plus près du phénicien que de l'hébreu. »[1] C'est précisément l'inverse. Les ressemblances avec le phénicien sont peu de chose en comparaison de celles avec l'hébreu le plus archaïque.[2]

Mais un peu plus tard, l'inscription de Panammou I et la 1re de Bar-Rakkab, ses successeurs, sont en cananéen teinté d'araméen, et la 2e de ce dernier roi est en araméen, ce qui n'a rien de surprenant. On sait, en effet, que l'araméen ne tarda guère à se substituer à l'hébreu et à tous les dialectes de l'Asie occidentale. On voit que l'envahissement datait de loin, mais la ruine des royaumes d'Israël, puis de Juda, ne fit naturellement que l'aggraver, de sorte qu'après l'exil la plupart des Juifs oublièrent l'hébreu et ne parlèrent plus guère qu'araméen.

Nous savons d'autre part, par les vieilles inscriptions votives du Sinaï, qu'un dialecte semblable était en usage au sud de la Palestine jusqu'à la mer Rouge.[3] D'après tout cela, l'hébreu sous sa forme la plus antique paraît avoir été parlé depuis le Sinaï au sud jusqu'au nord d'Antioche. C'était donc bien « la langue de Canaan », dont le moabite à l'est et le phénicien (ou plus exactement le *sidonien*) à l'ouest étaient des dialectes, qui en différaient un peu, mais pas beaucoup.

Ch. Bruston.

Décembre 1925.

---

[1] *Revue de théol.* 1912, p. 302.

[2] Elles sont bien moins nombreuses que je ne pensais (v. p. 297). Les *yod* dans lesquels je voyais la 3e personne du masculin singulier, peuvent être expliqués autrement. Ex.: Depuis *ma* jeunesse et pendant mes jours *il est couvert de lin.*

[3] Ce n'est pas *une* de ces inscriptions qui a été découverte au Sinaï (Glotz *Civilisation égéenne*, p. 423), mais une dizaine.

# Lettre d'un professeur en théologie protestante à d'Alembert

*A Strasbourg MDCCLIX*

## INTRODUCTION.

A l'occasion du tricentenaire de la fondation de la chapelle royale de Suède à Paris (1626), nous reproduisons une *Lettre d'un professeur de théologie d'une Université protestante à M. D'Alembert*, qui a paru à Strasbourg en 1759. — Cette lettre se trouve à la Bibliothèque nationale sous la cote D [2] 14.356 ; et, à notre connaissance, cet exemplaire est unique en France.

L'anonyme qui se désigne sous le nom d'un professeur de théologie d'une université protestante est, d'après le Biografiskt-Lexikon de Swenskt, dont la nouvelle édition est en voie de publication à Stockholm, *Frédéric-Charles Baer ;* et il n'y a aucune raison de contester cette attribution. Baer était connu dans le milieu des Encyclopédistes ; les lettres du 15 oct. 1755 et du 1er nov. 1762 de Diderot à Grimm sont consacrées à Baer.

Le protestantisme français et genevois ayant besoin d'un défenseur, le trouva en la personne d'un Strasbourgeois, chapelain royal de Suède à Paris de 1742 à 1784, nommé en 1754 professeur extraordinaire de théologie à Strasbourg, mais qui n'exerça jamais cette charge.

Nous reproduisons telle quelle la brochure de la Bibliothèque nationale ; elle est accompagnée d'un certain nombre de notes, numérotées de A à I. — A propos de ces notes, nous croyons devoir donner quelques détails complémentaires, que nous numéroterons de 1 à 5.

Le Bulletin de la Société pour l'Histoire du Protestantisme français a publié dans son numéro d'octobre-décembre 1925 une étude détaillée sur Baer et le rôle de la chapelle royale suédoise de Paris au XVIIIe siècle.

A. SALOMON.

Monsieur,

Je viens de lire la lettre que vous avez adressée à M. Rousseau [1], pour répondre à celle [2] que ce savant a publiée au sujet de l'article *Genève* inséré dans le Dictionnaire encyclopédique.

---

[1] Dans son article « *Genève* », au 7e volume du Dictionnaire encyclopédique, d'Alembert avait critiqué le protestantisme. En 1758, Rousseau y répondit par une lettre de 264 pages, publiée à Amsterdam, chez Marc-Michel Rey, et portant l'épigraphe suivante : « Dii meliora piis, erroremque hostibus illum ».

[2] D'Alembert répondit à Rousseau en 1759. Sa lettre parut à Amsterdam, chez Zacharie Chatelain, et était accompagnée de quelques pièces relatives à l'article de l'Encyclopédie. L'article de d'Alembert occupe dans ce volume les

Je suis bien éloigné de vouloir me mêler dans une dispute qui ne me regarde pas ; et j'ose encore moins entrer en lice avec un homme de lettres, dont je reconnais la supériorité de génie. Mais j'ai cru devoir vous communiquer une observation que j'ai faite sur votre lettre ; et j'espère que votre amour pour la justice et pour la vérité vous la fera recevoir favorablement.

Rien de plus solide ni de plus digne de la vraie Philosophie et de la Religion chrétienne que la plupart des réflexions que vous avez faites dans le quatrième Tome de *Mélanges de littérature*[3] etc. *sur l'abus de la critique en matière de Religion.* Je les adopte avec vous ; et je voudrais que vous les eussiez suivies dans le jugement que vous avez porté de Messieurs les Ministres de Genève, et de la religion protestante en général.

J'ai examiné ce jugement ; et j'ai vu, avec peine, qu'il semble que vous soyez le premier à transgresser les règles que vous avez établies. Permettez-moi de vous proposer mes doutes à cet égard.

Dans votre lettre à M. Rousseau (a) vous tâchez non seulement de justifier l'imputation que vous avez faite aux Théologiens de Genève, en les accusant de ne plus croire *ni à la Divinité de Jésus Christ, ni à l'éternité des peines de l'Enfer ;* mais vous rendez ensuite la proposition générale, en disant que *ces sentiments sont une suite nécessaire des principes de la Religion Protestante : que si les Ministres ne jugent pas à propos de les adopter ou de les avouer aujourd'hui, la Logique que vous leur connaissez, doit naturellement les y conduire ou les laisser à moitié chemin.*

Je sais trop vous rendre justice, Monsieur, pour penser que le désir de calomnier vous ait fait avancer ces propositions. Vous paraissez trop éloigné des maximes de ces gens *qui mettent des injures à la place des raisons* (b) et vous nous dépeignez certains évènement des trois derniers siècles avec des couleurs trop odieuses, pour que l'on vous soupçonne d'avoir eu le dessein de les reproduire. Un Philosophe tel que vous, ne

---

40 premières pages. Les pages 41 à 60 sont consacrées à un « Extrait des registres de la Vénérable Compagnie des pasteurs et professeurs de l'Eglise et de l'Académie de Genève », daté du 10 février 1758, signé J. Trembley, secrétaire, et annoté par un anonyme qui se dit théologien, qui déclare « ne prendre aucun intérêt à l'article *Genève* de l'Encyclopédie », et qui « désire très sincèrement d'être détrompé sur l'idée que cet article lui a donné des protestants et que la profession de foi de la Vénérable Compagnie n'a pas suffisamment détruite ». En effet, la déclaration de la Vénérable Compagnie est fort vague. Marmontel intervint dans le débat, par une « *Réponse de M. Marmontel à la lettre adressée par M. J.-J. Rousseau à M. d'Alembert sur son article « Genève » et principalement sur ses sentiments touchant les spectacles* » (158 pages). A Genève, chez Emmanuel Du Villard fils, 1759.

[3] Les « *Mélanges de littérature, d'histoire et de philosophie* » de d'Alembert parurent à Amsterdam, chez Zacharie Chatelain et Fils, en 1763. Le tome II contient une « description abrégée du gouvernement de Genève » (pp. 359-389) et la lettre à Rousseau, citoyen de Genève, dont il est question dans la note 2. Le tome II a pour sous-titre : « Essai sur les éléments de philosophie ou sur les principes des connaissances humaines ». Il porte comme épigraphe une citation de Lucrèce : « Quæ caput à coeli regionibus ostendebat ». Les pages 323 à 383, sur « l'abus de la critique en matière de Religion » sont celles auxquelles Bær fait allusion.

*a Mélanges*, t. II, p. 450.
*b Id.*, t. V, p. 323.
*c Id.*, t. IV, p. 324.
*d Mélanges*, t. II, p. 324.

voudra pas sans doute imprimer cette tâche à sa mémoire. Mais, si vous vous plaignez (c) *des reproches d'impiété dont souvent on charge les Philosophes mal à propos, en leur attribuant des sentiments qu'ils n'ont pas, en donnant à leur parole des interprétations forcées, en tirant de leurs principes des conséquences odieuses qu'ils désavouent*, MM. les Ministres de Genève et plus encore *les protestants en général*, ne sont-ils pas en droit de vous adresser les mêmes plaintes ? Vous convenez vous même *qu'en matière de Religion plus qu'en aucune autre, c'est sur ce qu'on a écrit qu'on doit être jugé, et non sur ce qu'on est soupçonné mal à propos de penser ou d'avoir voulu dire*, cependant, pour justifier l'accusation de *Socinianisme* que vous intentez aux Théologiens de Genève, vous déclarez les avoir jugés *d'après des ouvrages, d'après des conversations publiques, où ils ne nous ont pas paru prendre beaucoup d'intérêt à la Trinité ni à l'Enfer, enfin d'après l'opinion de leurs Concitoyens et des autres Eglises réformées*. Or, je vous demande, Monsieur, si, en bonne Philosophie et dans une matière aussi grave, il est permis d'asseoir un jugement sur de simples probabilités ; et si, en bon Logicien, vous pouvez traiter de *Sociniens les Pasteurs* de Genève, sur des écrits et des conversations où ils ne vous *paraissent pas* prendre beaucoup d'intérêt à la *Trinité*, etc. Cette *apparence*, qui peut-être n'en est pas une, suffit-elle pour accuser une société d'hommes respectables ? Un fait de cette nature peut-il être avancé sans preuves, sans une parfaite certitude morale ? Vous-même n'exigez-vous pas qu'un homme *ne doit pas être jugé sur ce qu'il est soupçonné de penser ou d'avoir voulu dire* ? Pourquoi donc jugez-vous ces mêmes Pasteurs (d) *en leur attribuant des sentiments qu'ils protestent ne pas avoir, en donnant à leurs paroles des interprétations forcées, en tirant de leurs principes des conséquences odieuses et fausses qu'ils désavouent* ? Pourquoi les jugez-vous sur la simple opinion de quelques-uns de leurs concitoyens ? Pourquoi enfin renouvelez-vous ces accusations, lors même que ces Théologiens les ont repoussées par un acte authentique ?

Que penseriez-vous enfin d'un Auteur qui vous accuserait de *Matérialisme ;* et qui, pour prouver ce qu'il avance, dirait qu'il vous a jugé d'après vos ouvrages et d'après des conversations publiques, où vous ne lui avez pas paru prendre beaucoup d'intérêt à la *spiritualité* de l'âme, enfin d'après l'opinion de vos *concitoyens* et de la *Sorbonne* même ; que ces sentiments sont d'ailleurs une suite nécessaire de votre Philosophie ; et que, si vous ne jugez pas à propos de les adopter ou de les avouer aujourd'hui, *la Logique* que l'on vous connait doit naturellement vous y conduire, ou vous laisser à moitié chemin ? Vous êtes trop bon Catholique pour ne pas regarder cette accusation comme très grave, et trop bon Logicien pour ne pas sentir qu'elle ressemble exactement à l'imputation que vous avez faite aux théologiens de Genève. Avouez donc, Monsieur, que vous avez péché vous-même contre les règles de critique que vous avez établies ; avouez que votre jugement a été trop précipité ; avouez enfin que, quand même un Théologien de Genève vous aurait donné dans ses écrits l'occasion la plus forte pour le soupçonner de Socinianisme, vous ne seriez pas plus en droit d'imputer ce sentiment à tout le corps des Pasteurs, que ne serait ce même corps à soutenir que la doctrine des *Escobars* et des *Busembaunes*[4] est celle de l'Eglise catholique.

---

[4] *Hermann Busenbaum* (1600-1666) est un jésuite allemand ; le parlement

Mais il ne me convient pas de prendre ici la défense de Messieurs le Genève ; vos ouvrages parviendront jusqu'à eux et ils sauront y répondre, s'ils le jugent à propos. Ce qui m'intéresse plus particulièrement, et la seule chose qui m'a mis la plume à la main, c'est le procès que vous intentez à la *Religion protestante en général*, en assurant *que la logique que vous connaissez à ses Ministres les conduit naturellement au Socinianisme.* Il est vrai qu'en nous faisant une imputation si gratuite, vous ne prétendez pas nous faire une injure et, si je compare l'éloge que vous faites ailleurs de notre Philosophie (f) avec l'assurance que vous donnez à vos lecteurs (g) *que, quand même nous ne serions pas Sociniens, il faudrait que nous le devinssions pour l'honneur de notre philosophie ;* je suis prêt à concevoir des soupçons à votre égard, que je crains qu'un examen réfléchi ne fasse naître chez tout lecteur. Mais, quand même vous croiriez nous honorer en nous accusant, je ne m'en tiendrais pas moins obligé à vous désabuser sur un article des plus essentiels de notre Religion.

Pour cet effet je ne me contenterai pas de vous rappeler notre confession de Foi ; vous la traiteriez peut-être comme celle de Messieurs de Genève. Par la même raison, je ne vous dirai pas non plus qu'en comprenant parmi nos livres symboliques, non seulement le Symbole attribué aux Apôtres, mais encore ceux de Nicée et de Saint-Athanase, nos sentimens *sur la Trinité* en général, et *sur la Divinité de Jésus Christ* en particulier, doivent être à l'abri de tout reproche. Mais je vous prierai de considérer que cette même philosophie et cette logique que tous vous connaissez, et dont vous faites éloge, au lieu de nous éloigner de ces dogmes si précieux et si consolans, ne font que nous y confirmer.

Newton, Leibnitz et Wolff[5] sont, comme vous savez, nos maîtres en philosophie ; nous nous appliquons à profiter de leurs lumières, et nous nous faisons gloire de marcher sur leurs traces, sans cependant nous croire obligés d'adopter servilement tous leurs principes. En agissant ainsi, nous tâchons autant qu'il nous est possible, de faire des progrès dans la connaissance de la nature. Plus nous avançons dans cette connaissance, et plus nous sommes frappés des qualités adorables de l'auteur de notre existence. Ce sentiment intime nous engage à nous humilier devant lui ; à reconnaître que cet Etre suprême demeure dans une lumière inaccessible pour nous ; et que l'homme qui, conduit par ses propres lumières, prétend nous donner une définition exacte de cet Etre suprême, des qualités qui lui sont propres, de ce qui y est impossible, mérite autant le titre d'*insensé* que celui *qui dit dans son cœur il n'y a point de Dieu* (h). Mais, si nous désespérons de parvenir, par nos propres lumières, à une connaissance parfaite de notre Créateur et de nos devoirs envers lui ; nous bénissons la bonté divine qui s'est manifestée à nous dans sa Parole. Vous faites profession de reconnaître la divinité de la Révélation : ainsi

---

de Toulouse fit brûler en 1757 sa « *Medulla theologiæ moralis* », en raison de certains passages sur le régicide.

*f Id.*, t. IV, p. 276.

*g Id.*, t. II, p. 450.

[5] *Jean-Chrétien, baron de Wolf* (1679-1754), mathématicien et philosophe, professeur à l'université de Halle, cherche à exposer la pensée de Leibnitz d'une façon dogmatique.

*h* Ps. XIII, 1.

*i* Phil. III, 10.

je me dispense de vous rappeler ici les preuves qui nous déterminent à la recevoir avec soumission ; et je me contenterai de vous indiquer en peu de mots notre manière de raisonner, en conséquence de la persuasion où nous sommes, à l'égard des dogmes qu'elle nous enseigne, et surtout à l'égard de la *divinité* de notre Sauveur.

Nous croyons qu'un fait peut être véritable, quoi que nous ne comprenions pas la manière dont il est arrivé : et pour nous persuader de son existence, il nous suffit que des témoins irréprochables nous en assurent. Ceux qui pensent autrement, nous les comparons à des hommes qui refuseraient de croire que le feu brûle, parce qu'on ne saurait leur donner une notion exacte de la nature du feu ; qui nieraient l'existence de la boussole, parce que nous ne saurions leur rendre une raison suffisante de l'action de l'aimant ; qui contesteraient que César eût vécu, parce qu'on ne saurait le prouver par une démonstration géométrique.

Ce principe une fois posé, il nous suffit d'être convaincu de la Divinité de la Révélation en général, pour recevoir avec respect et avec soumission toutes les vérités qu'elle nous annonce, quoi qu'elles soient au-dessus de la portée de notre intelligence, quoique nous ne puissions pas les comprendre. Nous redoublons de respect et de soumission, lorsque l'Etre suprême parle de lui-même, de sa nature, de ses qualités et de ses attributs ; puisque nous savons qu'un Dieu, *à tous égards* compréhensible aux hommes cesserait par cela-même d'être Dieu, et ne pourrait mériter nos hommages. Ceux qui pensent autrement, à notre avis, ressemblent à la Mouche de la fable qui, grimpant le long d'un magnifique bâtiment, prouve que l'architecte qui l'a construit était un ignorant, par les chemins raboteux qu'elle rencontre dans la sculpture des colonnades.

Il nous suffit, par conséquent, de voir que les Prophètes, les Evangélistes et les Apôtres s'accordent pour donner à Jésus Christ le nom, les attributs et les prérogatives de la Divinité, pour nous déterminer à l'adorer comme vrai Dieu, et à reconnaître avec l'Apôtre (i) *qu'il est juste qu'au nom de Jésus-Christ tout genou se ploie dans les cieux et sur la terre.* Ceux qui, à cet égard, ne sont pas de notre sentiment, quoique d'ailleurs ils admettent la divinité des Ecritures, nous les regardons comme de mauvais logiciens, qui accordent les prémisses, et qui nient la conclusion.

Voilà, Monsieur, notre manière de raisonner, et notre logique. *Elle ne nous laisse pas à moitié chemin*, comme vous voyez. Blâmez-la, si vous le jugez à propos ; mais croyez du moins que c'est ainsi que nous pensons, que c'est ainsi que nous instruisons les peuples et que nous cherchons à leur faire part des mêmes consolations dont nous sommes pénétrés, et qui résultent du dogme de *la divinité du Verbe incarné.* Si, mal informé de nos sentiments, vous nous avez fait tort dans l'esprit d'un public souvent mal instruit ; tâchez, je vous en conjure, de le réparer en nous rendant plus de justice. Les Protestants sont déjà trop injustement noircis dans l'esprit d'un peuple ignorant : Que deviendraient-ils, si les hommes de génie et les philosophes se joignaient à l'apologiste de la S. Barthelemy pour les opprimer ?

J'ai l'honneur d'être, etc.

# Étude critique

## Deux commentaires du quatrième évangile

LAGRANGE (le P. M.-J.), *Etudes Bibliques*, *Evangile selon saint Jean*, Paris, Lecoffre-Gabalda, 1925, 1 vol. in-8° de CXCIX-551 p. Prix : 60 fr.

BAUER (WALTER), *Das Johanneseνangelium*, zweite völlig neubearbeitete Auflage, J. C. B. Mohr (P. Siebeck), Tübingen, 1925 (Lietzmann, *Handbuch zum Neuen Testament*, 6), 1 vol. in-8° de 244 p. Prix br.: 6 m. (en souscription: 5. m 40); relié: 7 m. (en souscription: 6 m. 40).

L'année 1925 a vu paraître deux commentaires du quatrième évangile, qui présentent entre eux un contraste tel qu'il serait difficile d'en concevoir un plus complet. L'un est orienté vers le passé, l'autre vers l'avenir. Ils sont l'un et l'autre l'œuvre de savants connus par des travaux de premier ordre et universellement réputés. L'un est un théologien catholique français, strictement attaché à la tradition et filialement soumis aux décisions de la commission biblique, le P. Lagrange; l'autre, M. Walter Bauer, est un critique allemand qu'aucune nouveauté n'effraye et qu'attire l'exploration des terrains non encore défrichés. L'un et l'autre étaient préparés à accomplir leur tâche par une culture philologique de premier ordre, par une érudition très solide et par une connaissance, sinon complète, du moins très étendue de la littérature du sujet.

Le commentaire du P. Lagrange se présente sous la forme imposante d'un massif volume de 750 pages; celui de M. Bauer n'en a que 240, mais son contenu n'en est pas moins riche, tant s'en faut. Si le P. Lagrange s'est proposé seulement de défendre les positions traditionnelles définies par l'autorité ecclésiastique, M. Bauer a voulu orienter la science dans des voies en partie nouvelles. Il a fourni une contribution des plus originales et, quelques réserves qu'il y ait sans doute à faire sur plusieurs points, des plus fécondes non seulement à l'interprétation du quatrième évangile, mais encore à l'histoire du christianisme antique.

### I.

En 1904, c'était avant la condamnation du modernisme et avant les décisions de la commission biblique sur le problème johannique, le P. Calmes donnait dans les *Etudes bibliques* un commentaire de l'évangile selon saint Jean. C'était une œuvre remarquable qui, sur certains points, présentait de véritables hardiesses. En quelques mois, il fut épuisé, depuis il n'a jamais été réimprimé. C'est, nous dit le P. Lagrange dans la préface du commentaire qui remplace dans la collection celui du P. Calmes, parce que l'auteur, trop sévère pour son œuvre, a refusé d'en autoriser la réim-

pression telle quelle et que, absorbé par un ministère très fécond dans l'Amérique du Sud, il n'a pas pu mener à bonne fin la refonte qu'il avait en vue. Il serait indiscret de se demander si scrupules et empêchements n'ont pas quelque chose de diplomatique...

Quoi qu'il en soit, le monumental commentaire que vient d'écrire le P. Lagrange paraît bien de nature à satisfaire les exigences de la plus stricte orthodoxie Répond-il dans la même mesure à ce que sont en droit d'attendre ceux pour qui les textes bibliques, comme n'importe quels autres textes, doivent être étudiés suivant une méthode strictement historique? Malgré l'incontestable science du P. Lagrange, malgré sa maîtrise en matière de philologie et d'archéologie palestinienne, malgré l'admirable connaissance qu'il a de toute la littérature antique, il nous paraîtrait téméraire de l'affirmer.

Dès le début du livre, nous nous heurtons à quelques déclarations qui sont singulièrement graves. La compétence de la science historique est révoquée en doute dès la seconde ligne de l'introduction où le P. Lagrange déclare : « Le quatrième évangile a été écrit sous l'inspiration de l'Esprit Saint. Pour nous, c'est un dogme, ce n'est pas une question. Ce n'est pas non plus une question de savoir s'il a eu pour auteur le disciple bien-aimé, Jean, fils de Zébédée. Ce point est fixé par la tradition ecclésiastique » (p. 6).

Il n'y a donc pas de problème du quatrième évangile. Puisque le magistère infaillible de l'Eglise a prononcé, une enquête sur les origines de ce livre est superflue, bien plus, elle serait déplacée. Si malgré cela le P. Lagrange a écrit son livre, c'est qu'il y a des critiques (sans doute inspirés par Satan) qui se sont permis de contester les thèses traditionnelles formulées par l'Eglise.

La position du P. Lagrange est donc très nette ; ce n'est pas celle d'un enquêteur qui cherche le vrai en examinant le pour et le contre et en pesant soigneusement les témoignages; c'est celle d'un avocat qui défend une thèse définie à l'avance et qui cherche à ruiner les arguments qu'on lui oppose.

Le P. Lagrange demande que ses adversaires [1] respectent sa bonne foi comme il respecte la leur [2]. La bonne foi du P. Lagrange n'est pas en cause, mais ce n'est pas la contester que d'estimer que la besogne qu'il accomplit n'est pas celle d'un historien digne de ce nom, puisqu'il affiche ingénument le parti-pris décidé qui est au point de départ de ses recherches. Certes, nous ne réclamons pas pour la critique que l'on se plaît à appeler négative, le monopole de la science. Nous avons trop le sentiment de la complexité des problèmes pour nous étonner que, sur nombre de points, on puisse aboutir à des conclusions très différentes des nôtres, mais

---

[1] Voici un terme qui sent l'inquisition. Si l'on pense autrement que le P. Lagrange on n'est pas seulement un critique qui professe une opinion différente de la sienne on est son adversaire parce qu'on est en rebellion contre l'Eglise.

[2] Est-ce vraiment respecter la bonne foi de ses adversaires que de dire de Harnack qu'il a « un certain respect des documents » (p. IX) et de lui reprocher d'être « imbu de l'éternel préjugé protestant » (p. XXI) ? Où est le respect de l'opinion d'autrui dans une phrase comme celle-ci : « La critique négative est acculée à un paroxisme de malveillance ; ayant épuisé ses munitions, elle ne compte plus que sur un surcroît d'audace » ? Signalons encore la manière dont l'opinion de ceux qui pensent que l'apôtre Jean est mort martyr en 44 est qualifiée de « mauvaise chicane » (p. XXXIX).

nous avons le droit de nous défier a priori de la marche d'une enquête dont, avant qu'elle soit commencée, on sait à quoi elle doit aboutir. Comment la connaissance du but à atteindre pourrait-elle ne pas influencer l'interprétation des faits et des textes ? Il ne serait pas difficile de montrer qu'en effet l'exposé que contient l'introduction du P. Lagrange est singulièrement affecté par l'a priori qui le domine. Est-il normal, par exemple, que sur les 150 pages de l'introduction, trois seulement soient consacrées à l'histoire du problème (pp. VII-IX) ? Est-il normal que dans un livre écrit en 1925 les théories sur l'analyse littéraire et les sources du quatrième évangile soient qualifiées de « conjectures en l'air » et fassent l'objet d'un simple renvoi à un article de la *Revue Biblique* (p. CXX) ? On ne peut, en constatant des faits comme ceux-là, se défendre de l'impression que l'auteur a voulu éviter que ses lecteurs ne risquent d'être influencés par un exposé trop complet des objections qui, depuis plus d'un siècle, ont été accumulées contre les thèses traditionnelles touchant l'origine du quatrième évangile.

Toute la partie critique du livre est ainsi viciée à son point de départ. En d'autres endroits, — nous tenons à le dire expressément — l'œuvre du P. Lagrange contient des choses excellentes, par exemple les pages consacrées à l'examen de la théorie de M. Burnet sur la composition primitive de l'évangile en araméen. Il y a là une étude pénétrante et précise qui aboutit à cette conclusion qu'il y a des aramaïsmes dans le quatrième évangile, mais qu'il n'est pas prouvé que le texte que nous lisons ait été traduit de l'araméen (p. CI s.).

On lira avec curiosité le chapitre IV de l'introduction consacré à la théologie johannique et on admirera avec quelle ingéniosité le P. Lagrange a tenté de se donner un peu d'air, tout en maintenant que les discours du Christ dans le quatrième évangile sont bien, comme l'a décidé la Commission biblique, « vraiment et proprement des discours du Seigneur ». Il s'abrite derrière une série d'autorités vénérables, depuis St. Thomas jusqu'à Mgr. Ruch, en passant par Maldonat et le P. Lebreton, pour soutenir que la formule de la commission biblique peut être entendue dans ce sens que l'évangéliste a fait subir aux discours « un certain travail de condensation et d'adaptation » et qu'il a « revêtu les pensées du Verbe incarné d'une forme littéraire personnelle et bien caractérisée » (p. CXLVII). Plaignons les malheureux exégètes catholiques obligés de concilier certaines observations qui, malgré tout, s'imposent à eux avec des décisions dont il pourrait sembler à un profane qu'elles ont été formulées par des gens qui n'avaient pas en sentiment bien exact des problèmes qu'ils prétendaient résoudre.

Le commentaire présente les qualités d'érudition et de minutie que l'on est habitué à rencontrer dans les travaux du P. Lagrange. L'interprétation philologique est très solide, sauf peut-être sur quelques points (nous en indiquerons un, un peu plus loin), où la nécessité d'harmoniser le texte johannique avec le texte synoptique fait quelque peu forcer l'interprétation de ce dernier. Les notes archéologiques et géographiques présentent naturellement un intérêt tout particulier.

Nous nous bornerons à faire sur quelques passages une ou deux remarques de détail.

Sur le prologue, on est étonné que le P. Lagrange, généralement si bien informé, ne connaisse pas la si curieuse et si suggestive étude de

Rendel-Harris[1], d'après laquelle le développement sur le Logos ne serait que la transposition d'une hymne à la Sophia.

Dans 1, 9 ἦν . . . ἐρχόμενον est entendu comme une conjugaison périphrastique, le sujet étant « la lumière ». Pour justifier le fait que ἦν et ἐρχόμενον sont éloignés l'un de l'autre, le P. Lagrange cite un certain nombre de passages dans lesquels l'auxiliaire et le participe sont séparés l'un de l'autre, mais dans aucun ils ne le sont autant que dans notre passage et dans aucun il n'y a entre l'auxiliaire et le participe, comme c'est le cas dans 1, 9, une proposition relative. Il nous semble qu'il vaut donc mieux rattacher ἐρχόμενον à ἄνθρωπον et donner « le Verbe » pour sujet à ἦν en faisant de « la lumière » un attribut, ce qui amène à traduire « Il (c'est-à-dire le Verbe) était la lumière qui éclaire tout homme à son entrée dans le monde ».

A propos de 1, 13 le P. Lagrange remarque que l'insistance sur les conditions physiques de la naissance ne se comprend que s'il s'agit d'opposer naissance naturelle et naissance surnaturelle. Nous avouons ne pas bien comprendre la portée de cette remarque, car le fait que ceux qui sont appelés à devenir enfants de Dieu sont nés de Dieu n'exclut pas que, quant au côté physique et matériel de leur être, ils soient nés conformément aux lois naturelles de la génération. Si de ce que l'évangéliste dit dans ce verset il fallait tirer une conclusion quant à la naissance de Jésus, cette conclusion devrait être que son caractère de Fils de Dieu appartient à une autre sphère que celle de la génération physique et ne l'exclut pas. Le P. Lagrange cependant pense que par la déclaration de 1, 13 l'évangéliste a voulu éliminer de la naissance de Jésus presque tout ce qui caractérise les autres naissances (p. 19). On n'a pas le droit, estime-t-il, de dire que Jean ignore la naissance surnaturelle et cela avant tout, parce que « il ne pouvait l'ignorer, eut-il été un simple chrétien ». Il a donc pu, croit-il, la supposer sans être pour cela tenu de reproduire les détails donnés par Luc. Ici nous sommes sur le terrain de la dogmatique non sur celui de l'exégèse.

A propos de 3, 24, il faut relever une tentative qui nous semble assez vaine d'harmonistique. L'évangéliste souligne qu'au moment où se place ce récit que d'autres ont précédé, Jean-Baptiste n'avait pas encore été mis en prison. Il semble corriger par là la donnée synoptique d'après laquelle Jésus ne commence son ministère qu'après l'emprisonnement de Jean. Le P. Lagrange n'aperçoit ici aucune contradiction entre Jean et les synoptiques. Il n'y en a pas, en effet, pour peu que l'on consente à admettre avec lui que les synoptiques n'ont voulu parler que de « la prédication de Jésus officielle ». Mais sur quoi s'appuie la distinction entre une activité officielle et une activité officieuse de Jésus ?

Dans 12, 7 les mots Ἄφες αὐτὴν ἵνα εἰς τὴν ἡμέραν τοῦ ἐνταφιασμοῦ μου τηρήσῃ αὐτό ne peuvent, comme l'a bien montré Schwartz[2], être compris qu'en supposant que Marie n'a versé que quelques gouttes de parfum sur les pieds de Jésus et qu'elle conserve le reste pour la sépulture du maître ce qui ne pouvait être que l'amorce d'un récit de la sépulture qui a disparu parce que l'évangéliste a suivi pour la mise au sépulcre une autre tradition. Pour harmoniser le texte johannique avec les récits de Marc et de

[1] *The Origin of the Prologue of the fourth Gospel*, Cambridge, 1917.
[2] Schwartz, *Aporien im vierten Evangelium*, *Nachr. d. k. Ges. d. Wiss. z. Göttingen, Phil.-Hist. Kl.*, 1908, p. 178 s.

Matthieu, le P. Lagrange suppose une idée sous entendue avec ἵνα. Il traduit ainsi : « Laisse la, (c'était) en vue de le garder pour le jour de ma sépulture (sous-entendu : qu'elle n'a pas vendu le parfum pour en donner le prix aux pauvres) » et il cite, pour justifier l'idée d'un élément sous-entendu avant ἵνα des passages comme 1, 8; 6, 30. 50; 9, 3; mais, en regardant ces passages de près, on voit qu'ils ne justifient aucunement l'interprétation proposée par le P. Lagrange.

C'est avec un sentiment pénible de tristesse et de déception qu'on ferme le livre du P. Lagrange. On ne peut évoquer sans mélancolie la somme immense de labeur et de connaissances qu'il représente et qui est prodiguée presque entièrement sans profit réel et cela parce que l'auteur — avouons qu'étant données ses prémisses il ne pouvait faire autrement — s'est attaché à démontrer une thèse et non à résoudre un problème.

## II.

Aucune lecture plus que celle du commentaire du P. Lagrange ne prépare à apprécier tout ce qu'il y a de nouveau et de hardi dans le commentaire que nous devons à M. Walter Bauer. C'est la seconde édition de celui qu'il avait donné en 1912 comme sixième fascicule du *Handbuch zum Neuen Testament* de Lietzmann, recueil dont l'éloge n'est plus à faire. En réalité, c'est le troisième commentaire qu'il consacre au quatrième évangile puisque, en 1908, H.-J. Holtzmann s'en était remis à lui du soin de préparer la troisième édition de son commentaire des écrits johanniques. Le commentaire 1912 était, par rapport à celui de 1908, une œuvre originale. Sa seconde édition, bien que directement rattachée à la première, a reçu de tels enrichissements qu'elle ne peut être considérée comme en étant une simple mise au point. L'enrichissement de la seconde édition se traduit matériellement dans le fait qu'elle comporte 244 pages au lieu de 189. Dix pages au lieu de 2½ sont consacrées aux question d'introduction[1], le reste représente l'enrichissement du commentaire.

La bibliographie indiquée (p. 2) présente quelques lacunes. Même dans une bibliographie sommaire, il aurait fallu indique le livre de Jean Réville[2] le commentaire du P. Calmes[3] et, on nous permettra peut être d'ajouter, nos propres travaux sur le quatrième évangile résumés au tome II de notre *Introduction.*

Sur les questions d'introduction qui sont traitées à la fin du volume M. Bauer adopte dans les grandes lignes la solution élaborée par la critique moderne. Il se refuse à voir dans le quatrième évangile l'œuvre de l'apôtre Jean lequel était mort depuis longtemps au moment de la composition du livre. Il admet l'existence en Asie, au commencement du IIe siècle, d'un personnage influent du nom de Jean, mais pense que l'évangile n'a été mis en relation avec lui que pour recevoir un patron apostolique. Il estime que l'origine du quatrième évangile doit être cherchée dans une région plus orientale que l'Asie Mineure et songe — avec plusieurs auteurs récents — à la Palestine. Il donne comme date de composition la période 100-125. Dans l'ensemble ces conclusions paraissent assez plausibles.

---

[1] Conformément à un principe heureusement adopté dans la seconde édition du *Handbuch* pour répondre à un desideratum formulé souvent à propos de la première.

[2] Jean Réville, *Le quatrième évangile*, Paris, 1901, [2] 1902.

[3] Paris, 1904.

Les parties les plus nouvelles de l'introduction de M. Bauer, celles aussi qui donneront surtout prise à la discussion, sont celles dans lesquelles il traite des sources religieuses et théologiques de l'évangile — il vaudrait peut-être mieux dire de la théologie johannique — et celle qui est consacrée à la composition du livre.

La comparaison avec les synoptiques, là où elle est possible, montre, dit M. W. Bauer, que l'auteur a utilisé des sources, mais qu'il s'en est servi très librement, les adaptant, quant à la forme et quant au fond, à ses desseins personnels. La manière dont l'évangéliste traite les documents qu'il utilise rend très peu vraisemblable la reproduction fidèle par lui d'une *Grundschrift* qu'il se serait borné à surcharger. Nous sommes heureux de voir ainsi l'opinion de M. Bauer confirmer notre sentiment personnel. Nous croyons que l'analyse littéraire de l'évangile poursuit un but chimérique quand elle se propose de retrouver les états successifs par lesquels le quatrième évangile aurait passé avant de prendre la forme que nous connaissons, tandis que c'est une tâche à la fois plus aisée à remplir et plus féconde que d'entreprendre l'analyse des traditions utilisées par l'évangéliste. Dans ce travail on peut laisser provisoirement de côté la question de savoir si ces sources étaient écrites ou orales. Il semble probable que cette question ne doit être résolue absolument ni dans un sens ni dans l'autre. Notons, comme particulièrement intéressant, le fait que M. Bauer admet que Jean a utilisé d'autres récits écrits que ceux des synoptiques (par exemple pour Jésus et les Samaritains, la guérison de l'homme malade depuis trente-huit ans, Jésus et ses frères, Lazare, l'aveugle né, etc.). Nous croyons que dans la voie où s'est engagé M. Bauer il faut aller plus loin encore qu'il n'a été et admettre que, pour nombre de morceaux dans lesquels le quatrième évangile est parallèle à certains récits synoptiques, il y a lieu de supposer, accessoirement au moins, l'utilisation par Jean de sources indépendantes des synoptiques et parfois plus anciennes qu'eux. Nous justifierons cette appréciation par un seul exemple. La purification du Temple (2, 13-17), provoque dans le quatrième évangile une réaction des Juifs qui demandent à Jésus de fournir une preuve de l'autorité qu'il a d'agir comme il vient de le faire (2, 18). Jésus répond par la parole sur la destruction du Temple et sa reconstruction en trois jours (2, 19). Dans les synoptiques aussi, on aperçoit que l'intervention de Jésus amène une question des Juifs qui n'est pas sans présenter de fortes analogies avec celle que rapporte Jean : « Par quelle autorité fais-tu ces choses ? Qui t'a donné le pouvoir d'agir comme tu le fais ? » (*Mc*, *11*, *28 et par.*). Seulement, dans les synoptiques, la relation entre cette question et l'épisode de la purification du Temple, n'apparaît plus, non seulement chez Marc et Matthieu, ce qui pourrait résulter de l'introduction de l'épisode du figuier maudit et de la division en journées qui en est la conséquence, mais aussi chez Luc, ce qui conduit à penser qu'antérieurement à la composition des synoptiques la discussion sur la question d'autorité a été séparée de la circonstance qui l'avait provoquée, pour devenir une discussion abstraite et théorique et être jointe à d'autres morceaux du même type qui ont constitué la substance du récit de l'activité publique de Jésus à Jérusalem. La disposition que Jean a donnée, à son récit ne vient pas des synoptiques et il y a chez lui trop peu de souci de la cohérence et de l'enchaînement du récit pour qu'on puisse la lui attribuer. On est donc porté à conclure qu'il a utilisé une source dans laquelle se trouvait l'enchaînement du récit qui apparaît rompu chez Marc, Matthieu et Luc.

Cette conclusion est, croyons-nous, confirmée par une autre observation. Dans les synoptiques, Jésus élude la question qui lui est posée ; il met ses interlocuteurs dans l'embarras en leur posant, à propos du baptême de Jean Baptiste, une question à laquelle ils ne peuvent répondre sans se compromettre et à la solution de laquelle il subordonne sa propre réponse. Il paraît y avoir là un artifice de rédaction par lequel Marc (ou peut-être déjà la source de Marc), éliminait une déclaration de Jésus qu'il ne paraissait pas opportun de reproduire. Jean donne ici une parole sur la destruction et la reconstruction du Temple en trois jours [1] que la tradition synoptique connaît aussi et à laquelle elle fait jouer un rôle dans le procès de Jésus, il est vrai en la faisant attribuer à Jésus par de faux témoins (*Mc. 14, 58 = Mt., 26, 61, cf. Mc., 15, 29 = Mt., 27, 40*) [2]. Cette parole est d'une singulière hardiesse. Elle dénote, à l'égard de la tradition religieuse et cultuelle du judaïsme une attitude beaucoup plus critique que celle qu'a prise le christianisme primitif [3]. Cette parole paraît avoir fortement embarrassé les chrétiens, surtout lorsque, en 70, la prophétie que Jésus avait faite de la destruction du Temple (*Mc., 13, 1-4*) eut été réalisée [4]. Il se pourrait que les chrétiens qui s'étaient, comme le montre leur fuite à Pella, désintéressés du sort de Jérusalem, aient cependant été troublés par l'événement et aient été en butte aux reproches des Juifs qui rappelaient que leur maître avait annoncé la destruction du sanctuaire. A ce moment-là, on s'efforça de neutraliser la parole que la tradition avait conservée ; Marc et Matthieu le firent en la faisant attribuer à Jésus seulement par des faux témoins, Luc en la supprimant, Jean, enfin, en en donnant une interprétation symbolique. Quoi qu'il en soit, la façon dont cette parole est rapportée dans le quatrième évangile ne pourait pas s'expliquer si Jean n'avait pas eu d'autre source que les synoptiques.

D'autres exemples du même genre (par exemple l'enchaînement des faits au *chapitre 6*, le récit de l'onction ou celui de l'arrestation de Jésus par le tribun et la cohorte) donneraient lieu à des observations similaires qui conduisent à étendre sensiblement la conclusion formulée par M. Bauer en augmentant dans une notable proportion le nombre des morceaux pour lesquels il y a lieu d'admettre l'utilisation de sources ou de traditions indépendantes des synoptiques et en précisant que certaines de ces sources doivent être plus anciennes que les synoptiques et, selon toute vraisemblance, sont en relation avec les traditions et les récits que Marc a utilisés pour la composition de son livre. Il est inutile de souligner la portée de ces conclusions.

L'utilisation de sources est un élément important pour la caractéristique de la composition de l'évangile de Jean, mais ce n'est pas le seul. M. Bauer a raison de noter que la où la comparaison est possible, il y a lieu de constater d'une part une tendance à accentuer le merveilleux

[1] Bien entendu il faut considérer cette parole en elle-même et faire abstraction de l'interprétation symbolique qui en est donnée dans *2, 21-22*.

[2] Il n'est pas sans intérêt de constater que Luc élimine complètement cette parole.

[3] On ne peut en rapprocher que les idées d'Etienne qui sont bien dans la ligne de ce qu'exprime la parole de Jésus.

[4] Nous ne pensons pas que le morceau *Mc., 13, 1-4*, puisse être regarder comme une prophétie rédigée *ex eventu* puisque la destruction du Tempie y est présentée comme devant être causée non par un incendie, mais par un cataclysme tel qu'un tremblement de terre (il ne restera pas pierre sur pierre).

et de l'autre la préoccupation d'affirmer solenellement la réalité des faits miraculeux rapportés.

Par contre, il nous est impossible de souscrire à l'opinion de M. Bauer quand il admet que l'évangéliste a voulu marquer un enchaînement de son récit, notamment en indiquant un schéma au moyen d'indications chronologiques. Notre impression sur ce point est toute différente. Le fameux cadre chronologique du quatrième évangile nous paraît non seulement totalement vide, mais encore proprement inexistant. Il résulte seulement du rapprochement de diverses indications chronologiques contenues dans certains récits, mais qu'il ne serait légitime de combiner les unes aux autres que s'il était établi qu'il y a une certaine cohérence entre les morceaux qui les contiennent, ce qui ne nous paraît pas être le cas. Le quatrième évangile est, à nos yeux, une série de méditations sur des thèmes fournis pas l'histoire évangélique. Ces méditations sont encadrées entre un récit des débuts de l'activité de Jésus et une relation de la passion. D'ailleurs, M. Bauer lui-même fait deux observations qui nous paraissent fort justes, mais qu'on ne peut pas facilement concilier avec l'idée d'une construction systématique de l'histoire évangélique par Jean. La première est que dans l'évangile johannique, il n'y a pas de développement réel, puisque dès l'origine l'hostilité du monde contre le Christ est si complète qu'elle ne saurait s'aggraver et que, si la catastrophe ne se produit pas plus tôt, c'est uniquement parce qu'elle ne doit pas être déclanchée avant l'heure qui est fixée pour cela dans le plan de Dieu. La seconde est que, contrairement à ce que répètent certains interprètes du quatrième évangile, l'auteur de ce livre n'est doué ni d'imagination créatrice ni de puissance dramatique.

Ce qu'il y a de plus nouveau, de plus original et de plus fécond dans les idées de M. Bauer sur le quatrième évangile est ce qui a trait à l'interprétation de la théologie johannique et à l'explication de ses origines. Mais c'est aussi à propos de ces questions qu'il y aurait le plus de réserves à formuler sur ses idées.

Ce que M. Bauer s'est proposé dans cette seconde édition, bien plus que dans la première, c'est de donner de l'évangile une explication qui fixe sa place dans l'histoire de la religion. « Jean, écrit-il, nous intéresse bien moins comme théologien individuel que comme témoin d'une forme de piété qui a un coloris très particulier, comme représentant d'idées et de formules traditionnelles » (p. 7). Dans des « remarques préliminaires », M. Bauer insiste avec raison sur la nécessité qui s'impose, si on veut vraiment comprendre le quatrième évangile, de le replacer dans le courant de la vie religieuse de son temps par où il entend non seulement l'histoire du mouvement chrétien et de ses antécédents juifs, mais aussi, comme cela a déjà été fait au moins en partie par M. Wetter, dans son admirable livre sur « *Le Fils de Dieu* »[1], dans le monde du syncrétisme.

Pour M. Bauer, le quatrième évangile est en relations directes avec le gnosticisme non chrétien (judaïsant, hellénique et mandéen). Ce sont surtout les sources mandéennes rendues accessibles par les travaux de MM. Lidszbarski et Reitzenstein que M. Bauer exploite pour l'explication du

[1] Wetter, *Der Sohn Gottes. Untersuchung über den Charakter und die Tendenz des Johannesevangeliums*, Gœttingen, 1916.

quatrième évangile[1]. A chaque page de son commentaire, on trouve un grand nombre de rapprochements frappants avec des textes mandéens. Ces rapprochements constituent la partie la plus neuve du commentaire, celle qui sera étudiée avec la curiosité la plus passionnée, mais ils posent aussi une série de problèmes extrêmement délicats qui tiennent à ce que l'histoire du mandaïsme et de ses origines est pleine d'obscurités qui peut-être ne seront jamais complètement dissipées. Il paraît sans doute vraisemblable que plusieurs des idées que l'on rencontre dans les textes mandéens peuvent être très sensiblement plus anciennes que les documents qui nous les font connaître et il n'y a rien d'impossible à ce que certaines d'entre elles aient eu cours dans le milieu où la théologie johannique s'est constituée ou dans des milieux comme celui des disciples de Jean Baptiste, avec lesquels l'évangéliste a été en relations et en conflit. Il est cependant téméraire de conclure, comme paraît le faire M. Bauer, dans le sens de la dépendance de l'évangile. L'hypothèse d'une influence exercée par la théologie johannique sur l'évolution essentiellement syncrétiste dont le mandéisme est issu n'est nullement exclue. M. Bauer nous paraît céder trop facilement à la tendance des comparatistes qui, d'analogie, concluent un peu rapidement à généalogie, sans toujours se préoccuper autant qu'il faudrait des questions de chronologie. Par cette remarque, nous n'entendons pas diminuer et encore moins nier l'intérêt des rapprochements faits par M. Bauer ; nous voulons seulement dire qu'ils posent peut-être plus de problèmes qu'ils n'en résolvent et que loin de nous fournir l'explication définitive de la formation de la théologie johannique, il se pourrait qu'ils fassent reculer dans un plus lointain avenir le moment où une telle explication pourra réellement être donnée.

Si, sur ce point important, nous avons quelques réserves à formuler, il y a dans l'explication que M. Bauer propose de la genèse de la théologie johannique, nombre d'observations tout à fait justes et singulièrement suggestives. Parmi les facteurs qui ont déterminé ou influencé la formation de la théologie johannique, M. Bauer note, avec raison selon nous, l'opposition de Jean contre les Juifs, opposition qui n'aboutit pas cependant à un détachement complet à l'égard de l'Ancien Testament, mais qui, pourtant, prépare, dans une certaine mesure, les idées qui seront développées par Marcion. Signalons aussi ce que M. Bauer dit, à la suite de M. Wetter, sur l'influence exercée sur Jean par le fait qu'il vivait dans un monde qui connaissait des dieux à forme humaine, des hommes divins, des héros, des prophètes et des fils de dieux et auquel il a voulu présenter le Christ comme le seul véritable Fils de Dieu, comme le seul Sôter. L'influence exercée par le contact et par le conflit avec les disciples de Jean-Baptiste n'est pas moins importante, comme cela a déjà été vu depuis un certain temps.

[1] M. Bultmann, (*Die Bedeutung der neuerschlossenen mandäischen und manichäischen Quellen für das Verständnis des Johannesevangeliums*, *Z. N. T. W.*, *XXIV*, 1925, p. 100-146) a fait, sans connaître encore le commentaire de M. Bauer, une tentative intéressante tout à fait semblable à la sienne pour utiliser les documents mandéens et manichéens en vue d'une explication de la genèse du quatrième évangile. Il se prononce beaucoup plus nettement encore que M. Bauer pour la dépendance de la théologie johannique, non pas, sans doute, à l'égard des documents mandéens ou manichéens, mais à l'égard d'un mythe de rédemption que ces documents permettraient de reconstruire et même à l'égard de certaines formes littéraires de ce mythe. M. Bultmann annonce son intention de revenir sur ce problème (p. 141).

Signalons enfin l'intéressante caractéristique que M. Bauer a donnée de la personnalité religieuse de l'évangéliste. Il réagit assez fortement contre la tendance dominante à présenter Jean comme un contemplatif et comme un mystique, comme l'évangéliste de l'amour. A cela M. Bauer oppose la vigueur de la polémique que l'on trouve dans l'évangile. Il est ainsi amené à se demander si la mystique johannique ne serait pas la reproduction de formules traditionnelles plutôt que l'expression directe d'une expérience personnelle. Il y a quelque chose de très juste dans les observations qui sont présentées sur ce point, mais il ne nous semble pas qu'il y ait nécessairement antinomie entre la profondeur de l'expérience mystique et la vigueur de la polémique. Un mystique ne peut-il en effet être plus que tout autre prêt à partir en guerre s'il voit profané ou contesté ce qui est pour lui sacré parce que c'est l'objet d'une expérience directe ?

On voit, par les quelques remarques qui précèdent, l'importance des voies nouvelles ouvertes pour l'interprétation du quatrième évangile par M. Bauer et par ceux qui travaillent dans le même esprit que lui. Il y a là tout un champ nouveau très vaste à explorer. Même si on estime qu'il ne convient de s'y engager qu'avec quelque prudence, on ne peut qu'être reconnaissant à M. Bauer de tout ce que son commentaire apporte de nouveau et de tous les problèmes encore inaperçus qu'il pose. Il n'est pas exagéré, sans doute, de dire qu'il fera époque dans l'histoire des études johanniques.

Maurice GOGUEL.

# Revue des livres

PAUL VULLIAUD, *Le Cantique des Cantiques d'après la traduction juive.* Les Presses Universitaires de France. Paris (1925). —

Le contenu de ce livre ne correspond pas tout à fait à son titre. Quoi qu'il en dise, l'auteur ne démontre nullement quelle était l'idée que les Juifs se sont faite du *Cantique des Cantiques.*

Il n'est pas vrai non plus, comme il le dit, que son enquête porte seulement sur la compréhension juive relative au poème attribuée à Salomon.

Il donne, en premier lieu, une traduction du texte, avec quelques notes, sans commentaire. Cette traduction ne diffère guère de celles qu'on connaît jusqu'à présent.

Puis, il fait la critique de ses devanciers, surtout des soi-disant « rationalistes », de Renan, qu'il nomme « un des pontifes du groupe », de Réville, d'Ewald, de Clarke, de Dussaud, de Paul Haupt et autres, auxquels il pose surtout la question suivante (p. 35) : S'il est vrai que tel fut l'allégorisme du poème, comme le prétendent les rationalistes avec plus ou moins de variantes, s'il est vrai que, dans les rites nuptiaux, on psalmodiait des chants sur le sens desquels personne ne se trompait, comment se fait-il qu'on ait inséré le *Cantique des Cantiques* dans la Bible pour laquelle les Juifs avaient, on le dit beaucoup, une certaine vénération obstinée, et comment se fait-il que des mystiques, toujours en petit nombre dans une société, aient imposé une signification spiritualiste à des chants érotiques très généralement compris ?

Or, je pense que les rationalistes n'auraient pas grande difficulté à répondre à cette question. Le *Cantique des Cantiques* a été inséré dans la Bible, parce qu'il avait été interprété allégoriquement, et, pour les mystiques, les chants érotiques avaient pris une signification spiritualiste dès le début. Ils n'avaient donc pas besoin de l'imposer.

La philologie des rationalistes ne trouve pas grâce non plus aux yeux de notre auteur.

Il est vrai qu'il ne relève que deux mots à propos desquels il fait des reproches à ses adversaires : תִּרְצָה et זְמִיר. Le mot Tirzah (VI, 4) que l'on considère généralement comme le nom de la ville du royaume d'Israël bien connue et que Vulliaud lui-même rend ainsi dans sa traduction, doit signifier, quelques pages après, la Beauté et être dérivée de la racine רצה qui signifie « plaire ». Mais le substantif תִּרְצָה ne se trouve nul part dans la

Bible avec ce sens et une formation de ce genre me paraît absolument impossible en Hébreu.

Quant à זמיר (II, 13) qu'on traduit ordinairement par *chant* ou par *taille* notre auteur croit qu'il y est fait allusion à la prescription désignée sous le nom de *retranchement du prépuce*. D'après Maïmonide ce retranchement devait être pratiqué aux arbres fruitiers la quatrième année, afin de faire multiplier leurs fruits. Or, il n'y a pas la moindre allusion à cette prescription dans le verset en question et rien n'indique qu'il faut penser à une quatrième année, tandis, qu'au contraire, le contexte qui parle de la voix de la tourterelle qui se fait entendre me paraît prouver d'une manière absolue qu'il faut traduire : le temps du chant, c'est-à-dire des oiseaux, est arrivé.

Cette manière d'interpréter notre texte me paraît au moins étrange chez un auteur qui dit textuellement (p. 47) que tous les travaux, qui ne respectent pas le sens traditionnel, sont en réalité sans valeur pour l'interprétation du poème. Le « sens traditionnel » c'est chez les Juifs qu'il faut le chercher. On s'attend donc maintenant de trouver chez notre auteur, l'énumération et l'interprétation de tous les passages de la littérature juive ayant trait au *Cantique des Cantiques*. Mais il n'en est rien. Quelques citations du Talmud, du Midrasch et du Targum, connues déjà par le livre de Salfeld, *Das Hohelied bei den jüdischen Erklärern des Mittelalters* paru en 1879 sont reproduites pour nous montrer que le *Cantique des Cantiques* était interprété allégoriquement. Et encore faut-il remarquer à propos de ces citations qu'elles sont faites contre toutes les règles de la tradition. On sait, en effet, que la foliotation du Talmud est uniforme dans toutes les éditions, de sorte qu'on ne cite que le folio avec la lettre *a* ou *b* pour le recto et le verso et non pas, comme le fait M. Vulliaud, qui écrit p. ex. Pesachim f. 87 c. 1 au lieu de Pesah. f. 87 a !

D'autres passages prouvent que l'auteur ne s'est pas encore familiarisé avec le caractère particulier de la littérature talmudique. Ainsi, l'opinion de Raba, reproduite dans Haguiga f. 15 b, et se rattachant à Cant. VI, 11 : *Je suis descendu au jardin des noyers* n'est pas une interprétation de ce verset, mais, comme cela arrive très souvent dans le Talmud, Raba ne fait que rattacher à ces mots son avis que le péché d'un sage ne souille pas la loi, de même que la noix n'est pas touchée par la boue et la saleté qui souille la coquille. C'est *Sages* qu'il faut traduire le terme תלמידי חכמים et non pas *disciples des Sages*.

Les pages suivantes (67—135), dont 99—114 sont doubles, contiennent la traduction du Targoum, c'est-à-dire de la phrase chaldaïque du *Cantique*, des citations du commentaire de Saadjah d'après Chr. D. Ginsburg, des poésies liturgiques, des travaux d'Ibn Ezra, des philosophes juifs du moyen-âge et des temps modernes, ainsi que de la tradition mystique. L'auteur aurait pu citer encore les Caraïtes mentionnés par Salfeld et qui, eux aussi, ont adopté l'interprétation allégorique du Cantique malgré leur opposition à toute tradition.

Le reste du livre (p. 135 et ss.) s'occupe principalement de l'Histoire de l'interprétation allégorique. Entre autres, il ajoute une grande importance au fait relevé par le pasteur Paul dans son *Etude sur le Cantique des Cantiques* parue en 1863, à Genève, que c'est sous l'emblème d'un mariage avec deux femmes que le prophète Esaïe compare les deux alliances de Dieu dans l'humanité et qu'à maintes reprises les prophètes se servent de la même comparaison. Mais il est à peine nécessaire de dire que ce fait ne

prouve absolument rien pour l'interprétation du *Cantique*, puisque nul indice dans ce poème n'indique un dessein allégorique, comme le remarque avec raison Chr. D. Ginsburg.

L'exemple du chant pascal bien connu *Had Gadja* (non Had hâyâ), invoqué par Vulliaud, est plutôt fait pour renverser sa thèse, parce qu'il s'agit là tout simplement d'un chant d'enfants qu'on a introduit dans la liturgie pascale et après coup seulement on lui a donné un sens allégorique. C'est donc à peu près le même procédé que l'on a employé pour le *Cantique*.

Tout cela est simple et naturel, comme on voit, mais quand on est de l'avis de notre auteur que l'Ecriture sainte est d'un style parabolique, énigmatique, qu'elle est un véritable hiéroglyphe, remplie de symbolismes, d'allégories, de spéculations sur la Divinité (p. 186), tout devient difficile et compliqué, et alors on comprend aussi les sentiments peu aimables exprimés par l'auteur à l'égard d'Edouard Reuss (p. 212 et ss.). Je cite, du long passage qui lui est consacré, seulement la phrase suivante : « L'éminent théologien de Strasbourg, apitoyé par les fantasmagories de l'imagination rationaliste, méprisant — avec quelle hauteur on le devine ! — les « mystiqueries » des Pères et des allégoristes du Moyen âge, ne pouvant — on a de la dignité ! — admettre à aucun titre la donnée traditionnelle, ignorant tout de l'interprétation juive — on ne peut pas tout savoir ! — il se décide à conclure que le *Cantique* est composé de chants érotiques ».

Ce spécimen suffirait, sans doute, pour caractériser l'homme et son œuvre. Toute la question est mal posée. Personne, même pas M. Vulliaud, ne peut nier que le *Cantique* est effectivement composé de chants érotiques. Là, où les opinions diffèrent, c'est quand il s'agit de savoir, si l'auteur du poème a voulu faire une parabole ou non. Or, de ceci, personne ne sait rien. Mais si vraiment il voulait être compris allégoriquement, il aurait bien fait de l'indiquer. Puisqu'il ne l'a pas fait, nous avons le droit et même le devoir d'interpréter son poème dans le sens naturel ou rationaliste ; tout autre procédé n'est pas de la vraie science.

M. GINSBURGER.

LYDER BRUN, *Die Auferstehung Christi in der urchristlichen Ueberlieferung*, Oslo, A. Aschehoug et Co. (W. Nygaard), 1 vol. in-8° de 97 p.

Le problème de la résurrection de Jésus est un de ceux sur lesquels on a le plus écrit, un de ceux, par conséquent, sur lesquels il paraît le plus difficile d'apporter quelque chose de nouveau. M. le professeur Lyder Brun, d'Oslo, vient cependant de lui consacrer une étude pleine de vues nouvelles et suggestives.

Il ne s'est pas proposé d'étudier les relations des divers récits pour découvrir les causes de leurs variations ou pour tenter de les harmoniser en les ramenant à un récit fondamental, ce qui d'ailleurs serait, en l'état actuel de la science, une entreprise chimérique. Il a concentré son attention sur ce que les récits ont de commun, parce que, pense-t-il, c'est le meilleur moyen d'analyser les thèmes essentiels développés par la tradition et par là de saisir l'intérêt que la foi des premiers âges a attaché à la résurrection.

Cette manière de poser le problème laisse délibérément de côté la question de savoir ce qui s'est réellement passé, elle s'attache uniquement à la tradition. M. Brun renonce par là à épuiser la question, mais, par la limitation qu'il s'impose, il se met en état de la scruter plus à fond.

On aperçoit du premier coup d'œil l'influence que les études récentes sur la tradition évangélique ont exercée sur M. Brun ; il ne faudrait cependant pas faire de lui un représentant décidé de la nouvelle école, puisqu'il déclare (p. 8) que la considération du contenu de la tradition a plus d'importance que celle de la forme. Les méthodes de la *Formgeschichte* sont cependant loin d'avoir été sans influence sur lui, elles lui ont inspiré notamment les analyses qu'il donne des éléments constitutifs des récits et lui ont permis de mieux saisir ce qu'ils ont de commun malgré les différences apparentes qu'ils présentent. Au point de vue méthodologique, l'étude de M. Brun apporte ainsi d'heureux correctifs à l'emploi d'une méthode purement formelle et montre ce que cette méthode peut avoir de fécond, pour peu qu'elle ne soit pas appliquée d'une manière exclusive.

L'étude de M. Brun est formée de deux parties et d'un appendice qui traitent des récits du tombeau vide, des apparitions et de l'ascension. Cette séparation trop absolue des éléments constitutifs de la tradition n'est pas sans inconvénient. Elle suppose admis — ce qui, pour le moins, n'est pas a priori certain — que chacun d'eux est un tout qui se suffit à lui-même. Le premier, en tout cas, ne paraît pas pouvoir être séparé du second, la découverte du tombeau vide ne constituant pas en elle-même une affirmation suffisamment explicite de la résurrection.

Il est vrai que l'évangile de Marc [1] ne mentionne que le tombeau vide sans aucune apparition. Mais cet évangile est-il complet et le *verset 8* du *chapitre 16* est-il bien la conclusion voulue par l'auteur ? M. Brun le pense et, pour justifier son opinion, il fait certaines observations qui sont loin d'être sans valeur. Il remarque notamment que l'affirmation catégorique de *16. 8* : « Elles ne dirent rien à personne » ne permet pas de supposer que, dans la suite, les femmes se soient acquittées du message que l'ange leur avait donné. Cela est vrai, mais il en résulte seulement que, avec *16, 8*, l'histoire est terminée pour les femmes, non qu'elle l'est absolument. Il n'est pas concevable que l'évangile se soit achevé sans que l'apparition annoncée dans *16, 7* ait été racontée et sans qu'il ait été rapporté comment se réalise ce qui devait l'être par le message des femmes. Il ne nous paraît donc pas légitime de s'appuyer sur le récit de Marc pour considérer les récits du tombeau vide et des apparitions comme simplement juxtaposés dans la tradition et comme se suffisant chacun à lui-même en sorte que chacun d'eux puisse être considéré en faisant abstraction de tout le reste. Tombeau vide et apparitions nous paraissent au contraire étroitement solidaires. C'est peut-être le principal défaut de l'étude de M. Brun de les avoir séparés. Malheureusement, ce défaut vicie dans une certaine mesure toute sa démonstration.

Nous nous sommes arrêté sur cette question qui a une importance méthodologique capitale. Pour le reste, il nous suffira de résumer rapidement le contenu d'une étude que ne pourront laisser de côté aucun de ceux qui, dans l'avenir, s'occuperont du problème de la résurrection, mais qu'ils devront dépouiller avec le plus grand soin.

Dans les récits relatifs au tombeau vide, M. Brun reconnaît comme éléments constitutifs essentiels : 1° la venue des femmes au sépulcre ; 2° la constatation de l'ouverture de la tombe et de la disparition du corps de

---

[1] Bien entendu sans le morceau *16. 9-20*, dont le caractère secondaire n'est plus en discussion.

Jésus ; 3° l'apparition et le message des anges ; 4° la caractéristique de l'attitude des femmes. Dans certains récits, ces éléments sont combinés à d'autres, par exemple dans Matthieu se surajoute une apparition de Jésus qui forme doublet avec celle de l'ange. Dans Jean, le récit de l'apparition à Marie Madeleine se juxtapose à celui de la découverte du tombeau vide. Il n'en reste pas moins que dans chacun des récits se retrouvent les éléments essentiels dégagés par M. Brun.

La découverte du tombeau vide est destinée, d'après M. Brun, à établir la réalité de la résurrection. Nous référant à ce que nous avons dit plus haut, nous croyons qu'il faut y voir seulement la préparation de l'affirmation de la résurrection. On peut aussi, comme le remarque justement M. Brun, noter certains motifs accessoires. Le scepticisme avec lequel le message des anges est reçu est destiné à montrer les disciples peu disposés à accepter l'affirmation de la résurrection et ne s'y étant décidés que parce qu'ils ont eu pour cela des raisons convaincantes. Dans Matthieu et dans l'évangile de Pierre, l'histoire de la garde répond à une objection faite du dehors à la foi à la résurrection.

Esquissant l'histoire de la tradition, M. Brun montre comment elle a été influencée par le développement des divers éléments analysés et des motifs qui les ont inspirés. Il montre aussi comment le développement des récits de christophanies a peu à peu restreint l'importance de l'angélophanie. On peut regretter que M. Brun n'ait pas étudié de plus près le rapport de ces deux éléments et n'ait pas cherché à déterminer lequel d'entre eux constitue le fondement de la tradition. On a l'impression que, pour lui, la priorité est du côté des récits relatifs au tombeau vide. Nous serions d'un autre sentiment.

Dans le chapitre sur les apparitions, M. Brun ne s'occupe pas seulement des récits des quatre évangiles canoniques et de Paul, mais encore de ceux des évangiles de Pierre et des Hébreux, ce qui s'imposait étant donnés la date et le caractère de ces documents et aussi de ceux de l'*Epistola apostolorum* et de la *Didascalie syriaque*, ce qui apparaîtra peut-être plus contestable, puisque ces récits appartiennent à une toute autre étape de la tradition que les précédents. C'est naturellement le témoignage de *I Cor., 15* qui est étudié tout d'abord. On admet couramment que la formule du *verset 4* (Christ est mort pour nos péchés selon les Ecritures ; il a été enseveli ; il est ressuscité le troisième jour selon les Ecritures), n'est pas spécifiquement paulinienne, mais exprime le Kerygma commun de l'Eglise, la première confession de la foi chrétienne. La question qui se pose est de savoir si le récit des apparitions qui suit fait aussi partie de la formule kerygmatique ou si c'est une addition, une sorte de commentaire fait par Paul pour appuyer l'affirmation de la résurrection sur laquelle repose toute l'argumentation développée dans le chapitre. M. Brun se rallie à l'opinion de Harnack d'après laquelle seuls les deux premiers termes de l'énumération (Pierre, les Douze) feraient partie du Kerygma et d'après laquelle les quatrième et cinquième termes (Jacques, tous les apôtres) représenteraient une tradition parallèle à celle du Kerygma, mais faisant de Jacques et non de Pierre le bénéficiaire de la première apparition. M. Brun attache une grande importance au schéma constitué par l'association d'une apparition individuelle et d'une apparition collective. Il le retrouve dans tous les récits. Nous ne pouvons discuter tous les points de son exposé ; disons seulement qu'il appelle diverses réserves. Malgré l'autorité de Harnack, nous ne pouvons nous persuader qu'il soit légitime de dissocier la série des apparitions de

*I Cor.*, *15*, *5-8* et, comme il est difficile de penser que l'apparition à Paul, étant donnée la forme subjective sous laquelle elle se présente, ait fait partie du Kerygma, nous serions disposés à limiter le Kerygma au *verset 4* et à faire de l'énumération de *5-8* une addition de Paul. Nous croyons aussi que si l'association d'apparitions individuelles et d'apparitions collectives a une grande importance sur laquelle M. Brun a eu grandement raison d'insister, ce schéma n'est pourtant pas aussi universel et aussi absolu qu'il paraît l'admettre. Pour ne donner qu'un exemple, dans l'énumération que fait Paul, si les première et deuxième, quatrième et cinquième apparitions répondent bien au schéma, la troisième est une apparition collective qui n'est précédée d'aucune apparition individuelle et la sixième, individuelle, n'est suivie d'aucune apparition collective.

Nous avons peine à admettre avec M. Brun que le motif principal qui inspire les récits d'apparition soit le besoin de confirmer la résurrection. Cela n'est vrai que pour l'utilisation de ces récits, par exemple chez Paul, et aussi pour certains de leurs éléments secondaires, notamment pour ceux qui soulignent que Jésus ressuscité n'est pas un fantôme. Dans leur fond premier les récits d'apparitions nous paraissent être plutôt des affirmations que des confirmations de la résurrection.

Parmi le remarques judicieuses que M. Brun fait sur les récits d'apparition signalons celle qui a trait à leur imprécision chronologique et regrettons à ce propos qu'il n'ait pas étudié l'origine de la formule « le troisième jour », formule qui est fort ancienne, mais qui, cependant, n'est pas primitive puisqu'en certains endroits de Marc et même de Matthieu, on trouve encore l'idée de la résurrection après trois jours qui n'en est pas du tout l'équivalent.

En appendice M. Brun étudie les récits relatifs à l'ascension. Il conclut, avec raison, selon nous, qu'ils ne sauraient être regardés comme un élément de la tradition primitive.

Les quelques indications qui précèdent ne peuvent donner qu'une idée imparfaite du contenu de la si suggestive, si soigneuse et, sur bien des points, si neuve étude de M. Brun. C'est avec intention que nous avons insisté surtout sur les points où il ne nous a pas convaincu. On marque mieux, nous semble-t-il, à un auteur l'estime que l'on a pour son œuvre en en discutant certaines parties plutôt qu'en en donnant un simple résumé.

Maurice GOGUEL.

BERNARD LEIB : *Rome, Kiev et Byzance à la fin du XIe siècle. Rapports religieux des Latins et des Gréco-Russes sous le pontificat d'Urbain II (1088-1099)*. Picard, 1924. In-8° de XXXII—356 p.

En 1043, le patriarche de Constantinople, Michel Cérulaire, fit fermer les églises latines et commença ainsi le schisme d'Orient — sans s'en douter. Car aucun de ses contemporains ne semble avoir soupçonné l'importance de son acte, qui provoqua son excommunication par le pape alsacien Léon IX (1054). L'ouvrage de M. B. Leib explique pourquoi « les chrétiens eurent l'air d'ignorer si longtemps cette crise douloureuse », dont ils ne comprirent la profondeur qu'après la prise de Constantinople par les Latins en 1204. En d'autres termes, partant de la situation où se trouvaient les 2 Eglises en 1088, le livre sondera les chances d'union entre elles et examinera les vicissitudes de ces chances au cours des 11 années du règne d'Urbain II sous

l'action des diverses circonstances, surtout politiques, telles que négociations officielles, controverses théologiques, innovations liturgiques, pèlerinages, etc. et des formidables répercussions de la première croisade.

Après 30 pages de bibliographie, l'auteur commence par tracer, de main de maître, le vivant portrait des principaux acteurs du drame. Voici d'abord le pape, Français authentique, ne l'oublions pas, né à Châtillon-sur-Marne, élève de S. Bruno, prieur de Cluny, évêque d'Ostie, confident de Grégoire VII, qui déjà le désigna comme son successeur sur son lit de mort de Salerne, vœu qui se réalisa après les 4 mois d'interrègne de Victor III. Il « avait toutes les qualités requises pour plaire et pour gouverner... réservé sans froideur, bon sans faiblesse, énergique sans raideur... ».

Mais « en face de l'ancienne Rome se dressait la nouvelle Rome, autrement forte, semblait-il », surtout à ce moment-là, où l'anti-pape, suscité par l'empereur Henri IV, Gui de Ravenne, élu au concile schismatique de Brixen (juin 1080) venait d'être intronisé (1084) sous le nom de Clement III et retardait de 6 mois l'élection d'Urbain II en occupant la ville pontificale, d'où il ne fut chassé que par la comtesse Mathilde, la châtelaine de Canossa. A Byzance régnait depuis 1081 après 30 ans d'anarchie le basileus Alexis Comnène, qui « allait donner à l'empire un nouveau siècle de grandeur ». A côté de lui, le patriarche Nicolas Grammaticos gouvernait « dans la paix, mais au service de l'empereur » l'Eglise grecque, dont la « façade splendide » cachait bien des abus qui « se propageaient alarmants, et tandis que les énergies faiblissaient dans l'insouciance, la langueur envahissait les fidèles ». Les 2 chefs « voyaient le danger, mais le premier, malgré ses efforts, ne put le conjurer ; l'autre, malgré sa perspicacité, ne sut pas être ferme ». Alexis, « longtemps méconnu en Occident, eut à cœur la prospérité de l'Eglise, non par politique, mais par conviction » et « n'abandonna jamais les habitudes de piété contractées dès son jeune âge ». Nicolas s'était surtout adonné à l'ascèse, et sans être un savant, possédait une certaine culture. Son long patriarcat (1084-1111) ne se signale par aucun trait marquant... Son influence passa inaperçue... les fidèles lui échappaient ».

Si nous mentionnons encore Robert Guiscard, le chevalier normand conquérant de la Sicile, d'où il menaçait les Grecs, contribuant ainsi indirectement à creuser le schisme, nous aurons énuméré les personnages qui occupèrent le premier plan de la scène, du moins jusqu'à la croisade qui fit surgir d'autres acteurs et mêla fâcheusement les intérêts politiques aux considérations purement religieuses.

Mais que vient faire ici Kiev, placé dans le titre entre les deux Rome? C'est que, depuis sa conversion (989), la Russie recevait ses primats du Bosphore : « Le patriarche grec désignait le métropolite de Kiev.... de concert avec les dignitaires ecclésiastiques qui se trouvaient autour de lui... et choisissait toujours un Grec». Celui-ci «assurant l'influence de Constantinople jusqu'au cœur de la nation russe, le patriarche pouvait se tenir à l'écart et n'intervenir que si la conduite d'un métropolite devenait répréhensible ». Mais — et voici qui justifie la mention de Kiev dans le titre — si le métropolite suivait fidèlement les fluctuations de la politique religieuse de Byzance, ses administrés ne le suivaient lui-même ni aveuglément ni surtout immédiatement, et cette « divergence qui paraît à la fin du XIe siècle... souligne la position toute différente de Kiev et de Constantinople vis-à-vis de Rome ». En voici une preuve : Lorsqu'en 1049 (ainsi 6 ans après la fermeture des Eglises latines de Byzance), notre roi Henri Ier, veuf de la fille de l'empereur Henri II († 1024), épousa Anne, fille du Kniaz de Kiev,

elle suivit le rite de son mari, correspondit avec le pape Nicolas II en 1059 (5 ans après l'excommunication de Cérulaire) et se considéra en tout comme une fille de l'Eglise romaine (p. 151). Notre Philippe Ier était le petit-fils du Kniaz Jarcslav, et — détail curieux — l'honneur d'appartenir à la race de ce dernier fut revendiqué par le duc de Montpensier à Kiev en 1893.

Mais revenons au schisme naissant : « Pas de désaccord entre Kiev et Rome, mais entre Byzance et son émule d'Italie une forte tension qui allait avoir un retentissement dans les questions religieuses, tel était l'état des rapports de l'Eglise romaine et de l'Eglise gréco-russe à l'avènement d'Urbain II » (p. 19). Nous avons déjà effleuré quelques-uns des motifs qui envenimèrent le conflit et préparèrent sa durée. La rupture entre Cérulaire et Léon IX avait été « suivie d'un silence de 20 ans, durant lequel la question toujours pendante des Eglises de Grande-Grèce ne fit qu'exaspérer les ressentiments. Cependant le pape, comme le Basileus, n'attendait qu'une occasion pour reprendre des relations: la religion et la politique persuadaient l'union » (p. 14). En 1074, Grégoire VII avait même lancé une bulle pour appeler tous les chrétiens au secours de Constantinople. Après la mort de Guiscard (1085), « la terreur de Byzance », son frère Roger, héritier de son influence, prouvant par son attitude en Grande-Grèce un souhait sincère de réconciliation religieuse, Urbain II « jugea l'heure venue de revendiquer devant l'Orient l'orthodoxie de l'Eglise romaine. Un concile allait se réunir pour régler les litiges d'un commun accord, quand le schisme de l'anti-pape anéantit toutes les espérances à la veille de leur réalisation » (p. 319). Puis vint la croisade : « L'indiscipline des Latins, la défiance des Grecs, l'oisiveté des chefs combattirent l'entente fraternelle... La hiérarchie byzantine, prenant de plus en plus ombrage du primat du pape, s'effraye devant ces Francs vainqueurs qui la supplantaient par un personnel étranger ; elle accusa Rome d'inspirer les princes et se renferma dans une hostilité décidée ». Aussi est-ce en vain que Pascal II (1099-1118) essaya de reprendre les négociations : « le temps était passé où la voix des fidèles appelait l'union. Les Grecs la redoutaient maintenant, au point de vue politique, sous couvert des raisons théologiques ».

Le plan général du livre se déroule avec puissance et clarté. Après avoir esquissé la situation des Etats et des Eglises en 1088, l'auteur nous fait connaître les théologiens byzantins de l'époque, et le fait liturgique de la translation des reliques de Nicolas, montre les relations commerciales, militaires et surtout religieuses (pèlerinages) entre les peuples chrétiens, nous conduit en Grande-Grèce, « terre de contact permanent » entre l'Orient et l'Occident, énumère les influentes alliances matrimoniales entre les princes chrétiens, puis déroule à nos yeux captivés le vivant tableau de la croisade (livre II), enfin fixe dans un 3e livre la situation créée par elle au début du siècle suivant, situation toute différente de celle qu'en attendait Urbain ; celui-ci pensait, en prêchant la croisade, « mettre fin à la fois à des divisions malheureuses, et à une servitude pénible, refaire l'unité du monde chrétien par la fusion des cœurs dans la charité, sauver les Grecs et protéger l'Europe par les armes des Latins, dissiper les préjugés dans l'enthousiasme du dévouement » (p. 181). Ironie du sort, qui se plaît si souvent à déjouer nos plus beaux projets et à se servir de nos efforts mêmes pour renverser nos plans, selon la croyance antique, que celui qui veut échapper à son destin ne fait que le précipiter.

N'oublions pas de mentionner encore, outre la table généalogique de la descendance de Vladimir (p. 322) et un Index onomastique fort conscien-

cieux, 4 appendices sur le couvent du S. Sauveur de Messine (Voir P. Batiffol, *L'archive du S. Sauveur de Messine*), sur le mariage (1043) de la fille de Vladimir avec Casimir Ier de Pologne (V. p. 157), sur les reliques, dont le culte excessif fut aussi une cause de conflit entre Grecs et Latins, enfin sur la procession du S. Esprit selon la thèse grecque et selon la thèse latine, à propos de l'insertion du fameux *filioque* dans le Credo, insertion qui scandalisa les métropolites de Russie et de Bulgarie (cf. p. 292 et 300).

Dans l'ensemble c'est une œuvre historique conçue avec une méthode rigoureuse et de grand intérêt. Si, par endroits, la philosophie de l'histoire de l'auteur peut être discutée, il faut lui savoir gré de l'intelligence sympathique avec laquelle il fait revivre ses personnages, expose leurs vues, leurs désirs, voire leurs préjugés. Et c'est là pour un historien une assez haute vertu. Le livre a été présenté comme thèse de doctorat à la Faculté des Lettres de Paris et a obtenu la mention très honorable.

TH. SCHOELL.

FÉLIX SARTIAUX, *Foi et Science au Moyen Age*. Paris (Rieder), 1926, in-24°, 255 p., 9 frs.

En un nouveau fascicule de la collection « Christianisme », M. Félix Sartiaux nous présente un synthèse historique très remarquable de la pensée du monde latin au Moyen Age. On est, dit-il, trop porté à identifier cette pensée avec la théologie scolastique, plus ou moins réduite elle-même au thomisme. Or, le thomisme ne s'est jamais imposé à l'ensemble des esprits cultivés, il n'a eu que des succès partiels et éphémères, accompagnés souvent de vives résistances. La scolastique dans son ensemble ne représente qu'un aspect restreint de la théologie médiévale, car celle-ci a pris souvent une forme mystique très opposée à la dialectique courante des écoles. Les spéculations religieuses ne sont d'ailleurs pas les seules qui aient occupé les esprits. Un certain nombre de penseurs se sont intéressés dans une large mesure aux sciences pures. M. Sartiaux, qui se sent beaucoup plus d'affinités avec eux qu'avec l'ensemble des théologiens, mystiques ou scolastiques, nous expose, en homme du métier, avec une sympathie éclairée, leurs modestes essais et les étapes laborieuses, entrecoupées parfois de brusques régressions, qui, partant de la tradition antique, devaient finalement aboutir à la science moderne. Il passe ainsi tour à tour en revue ce qui a été fait dans le domaine des mathématiques et de l'astronomie, de la physique et de la chimie, de l'histoire naturelle et des études sociales. Encore trouve-t-il ce cadre trop étroit. Pour lui les recherches spéculatives, de quelque nature qu'elles soient, celles des savants aussi bien que celles des théologiens, représentent seulement la surface de la pensée médiévale. Les couches profondes en sont fermées par les croyances et les conceptions courantes de la masse. Quel était l'état d'esprit des gens du peuple ? On nous les montre habituellement dominés par leur foi, préoccupés avant tout d'assurer leur salut. Pour M. Sartiaux, leur christianisme a été beaucoup plus superficiel qu'on ne croit. Très peu dégagé, à l'origine, de sa gangue païenne, il est toujours resté de qualité fort médiocre et il n'a influé qu'assez faiblement sur les mœurs. Les préoccupations dominantes, au Moyen Age tout comme en d'autres temps, furent économiques bien plus que religieuses. C'est le stimulant de l'intérêt, non celui de la foi, qui a provoqué les progrès sociaux réalisés alors. Loin de les favoriser, l'Eglise les a contrariés autant

qu'elle l'a pu. Etroitement liée au régime féodal dont elle était la première à bénéficier, elle a travaillé de son mieux à le maintenir, en le présentant comme voulu par Dieu et en déchaînant ses foudres contre tous ceux qui osaient le combattre. L'affranchissement des serfs s'est fait à l'encontre de sa doctrine courante aussi bien que de ses intérêts et le mouvement communal n'a pas eu d'adversaire plus déclaré.

On lira avec intérêt et profit l'ensemble de cet exposé. Il tranche avec ceux auxquels les apologistes du Moyen Age nous ont habitués. M. Sartiaux y fait preuve d'un esprit vigoureux et réfléchi autant que bien informé. Son livre comptera parmi les meilleurs de la collection « Christianisme ».

Prosper ALFARIC.

WALTHER KŒHLER, *Das Buch der Reformation Huldrych Zwinglis*, Munich, chez Ernest Reinhardt, 1926, 373 pages ; prix : 12 Marks.

Rien ne remplace, quand on étudie l'histoire, la lecture des *documents*. Grâce à leur vivante et persuasive immédiateté, ils laissent dans la mémoire et l'esprit du lecteur une impression indélébile. Les grandes synthèses élaborées par les historiens ont assurément une belle mission à remplir. Elles placent l'observateur comme devant une vaste vue panoramique, font ressortir l'enchaînement profond et souvent inattendu des événements, et enseignent à dégager de l'accessoire l'essentiel et le décisif. Mais, toujours, elles demeurent œuvres de seconde main. Seul, l'examen des textes eux-mêmes établit un contact direct entre le présent et le passé. Seul, il fait apparaître les événements d'autrefois en quelque sorte dans leur réalité tangible et concrète. Seul, il permet d'entendre, pour ainsi dire, battre le cœur de l'Histoire.

De là le grand prix des recueils de documents, par exemple, de l'histoire de l'Eglise. Ces pièces étant, en général, difficilement accessibles, leur réunion, dans un volume maniable, constitue pour l'étudiant en théologie une source d'information de premier ordre. C'est ainsi que l'on consultera toujours avec grand profit des collections comme, entre autres, le *Kirchengeschichtliches Lesebuch* de Rinn et Jüngst (Tubingue, 1906) ou les *Quellen zur Geschichte des Papsttums und des römischen Katholizismus* de Mirbt (quatrième édition, Tubingue, 1924).

La publication susmentionnée rentre dans ce groupe d'ouvrages. Encouragé par le succès du « Livre de Réformation (de Luther) », publié en 1917 par K. Kaulfuss-Diesch et depuis longtemps épuisé, M. Walther Kœhler, professeur à l'Université de Zurich, s'est consacré à la tâche de réunir les pièces les plus marquantes de la plume de Zwingli et de ses collaborateurs, pour permettre à la Réforme zurichoise de « se raconter elle-même ». L'œuvre se présente, un peu, comme une autobiographie de Zwingli, que viendraient compléter de nombreux et suggestifs témoignages tant de ses amis que de ses adversaires. En prenant connaissance de ce recueil, on assiste de tout près, d'une part, à l'éclosion et à l'affirmation triomphale du génie de celui qui, très différent de Luther, a su imprimer à la Réforme helvétique un cachet particulier et, d'autre part, aux événements extraordinaires qui, sous l'action de l'audacieux chef spirituel de la cité de Zurich, transformèrent si profondément, de 1520 à 1531, toute la vie de la Suisse alémanique.

Les textes latins sont traduits en allemand littéraire moderne, tandis

que ceux composés en langue vulgaire ont été reproduits dans leur forme primitive et avec leur orthographe encore toute fluide et fantaisiste. Ces derniers ne présentent pas de sérieuses difficultés pour les lecteurs rompus, par exemple, aux dialectes de l'Alsace. Mais les théologiens de l'intérieur de la France auront peut-être un peu plus de peine à en faire la lecture. Ce qui, pourtant, facilitera aux uns et aux autres l'intelligence de ces importants documents, ce sont les nombreuses et admirables gravures dont le livre est orné.

On a dit de la discipline appelée « Encyclopédie théologique » qu'elle est également utile aux étudiants de première année — parce qu'elle les initie aux problèmes religieux — et aux candidats formés — puisqu'elle leur permet de faire comme une révision sommaire des connaissances qu'ils ont acquises pendant le temps de leurs études. Dans le domaine particulier de l'histoire de la Réforme en Suisse allemande, le présent ouvrage rendra aux premiers et aux seconds un service analogue. Pourquoi nos distingués spécialistes MM. Nathanaël Weiss et John Viénot, Charles Bost, Jacques Pannier et Henri Strohl ne composeraient-ils pas un recueil du même genre, pour faciliter aux étudiants en théologie l'étude documentaire de l'histoire de la Réforme en France ?

FERNAND MÉNÉGOZ.

Dr. OTTO GRUNDLER, *Elemente zu einer Religionsphilosophie auf phänomenologischer Grundlage*, 136 pp. Munich et Kempten, 1922[1].

Ce livre, dont l'auteur est, sauf erreur, un des rédacteurs de la revue *Zeitwende*, essaye d'esquisser une philosophie religieuse et une métaphysique, en prenant comme guide les principes de la phénoménologie, c'est-à-dire du mouvement philosophique représenté par E. Husserl, M. Scheler ainsi que par leurs collaborateurs et leurs élèves. On ne peut toutefois dire que cette tentative de résoudre en moins de 150 pages les problèmes les plus ardus de la philosophie, soit absolument conforme à l'esprit de la phénoménologie qui, soucieuse surtout de la solidité de ses recherches, enseigne à ses disciples la sage maxime : *festina lente*. Néanmoins, ce travail, comme le dit Scheler qui en a écrit la préface, pourra rendre de réels services aux étudiants désireux de prendre connaissance de cette philosophie, qui tout en se distinguant nettement des courants philosophiques antérieurs, se fait fort de mettre au point — et de résoudre peu à peu — les problèmes légués par la tradition.

Après un aperçu un peu sommaire sur les principes de la phénoménologie (p. 1-7), l'auteur prend soin de définir quelques termes fondamentaux de la philosophie religieuse, tels que : la connaissance, la foi, la conversion, la grâce, et énumère les différentes manières possibles de connaître le monde divin (p. 8-41). D'accord avec Scheler, M. G. en admet trois : 1) la connaissance naturelle, indépendante de toute religion, et aboutissant à la métaphysique; 2) la connaissance surnaturelle par la Foi; 3) la connaissance surnaturelle et *suprarationnelle*, communiquée par la Révélation, et faisant l'objet de la dogmatique.

Dans la deuxième partie de son étude (p. 42-114), l'auteur donne des analyses sur l'essence de la religion. Ce sont, à notre avis, les pages les

[1] L'éditeur ne nous ayant envoyé le livre qu'il y a peu de temps, ce compte-rendu n'a malheureusement pas pu paraître plus tôt.

mieux réussies du livre. Notamment les paragraphes sur l'essence de l'acte religieux (p. 44-67), montrent que M. G. a très bien su saisir et expliquer l'essentiel des longs développements qui se trouvent dans les ouvrages de Scheler, de Hildebrand et d'autres [1]. Dans ses analyses sur l'essence de l'objet religieux (p. 67-111), l'auteur montre d'autre part qu'il ne manque pas d'originalité. C'est ainsi qu'il se sépare de Scheler sur un point important : il admet en effet que la personnalité de Dieu peut être établie par une philosophie religieuse indépendante de la dogmatique d'une religion particulière.

La troisième partie enfin (p. 115-134) tente de prouver rationnellement l'existence du monde et de Dieu en utilisant des notions husserliennes, mais en repoussant la métaphysique consciencialiste de certains passages des « Ideen » de Husserl.

Il est impossible de donner ici une appréciation générale des bases de la philosophie religieuse des phénoménologues. Nous l'avons tentée ailleurs. La place nous manque également pour critiquer les détails des développements de l'auteur. Qu'il nous soit cependant permis d'exprimer une réserve au sujet de l'énumération des points de départ de la connaissance de Dieu (§ 7). Il nous semble que M. G. aurait bien fait de séparer nettement deux idées : 1) l'affirmation de l'existence de Dieu qui s'appuie sur des manifestations divines considérées comme authentiques; 2) l'affirmation de la possibilté de rencontrer Dieu à la suite d'un ébranlement causé par un phénomène impressionnant *quelconque*. Dans le deuxième cas, l'existence phénoménale d'un lien *effectif* entre Dieu et ce phénomène est complètement indifférente : dans le premier cas, elle forme le nerf même de l'expérience religieuse.

Jean HERING.

JEAN PIAGET, *Le jugement et le Raisonnement chez l'Enfant*, 1 vol. in-16, 343 p., Delachaux et Niestlé, Neuchâtel et Paris, 1924.

Dans la série des études consacrées par M. Piaget à la logique chez l'enfant, le présent ouvrage fait suite au livre intitulé *Le Langage et la Pensée chez l'Enfant*, dont en septembre-octobre 1924 j'ai signalé dans cette Revue l'importance et l'intérêt. Ainsi que tout le faisait prévoir, ce second volume est pleinement digne du premier : la méthode et l'investigation de M. Piaget y sont aussi sûres, ses interprétations aussi habiles, les appels qu'il fait sans aucun esprit d'école aux théories psychologiques contemporaines aussi ingénieux. Les recherches nouvelles dont il nous apporte le résultat l'ont à juste titre confirmé dans des conceptions dans le détail desquelles je n'entrerai pas cette fois, d'autant que ma précédente analyse a déjà fait état d'un article, paru dans le Journal de Psychologie en janvier-mars 1924, que M. Piaget a reproduit à peu près intégralement dans la conclusion de son nouvel ouvrage. Ces recherches, fruit d'une observation et d'une expérimentation minutieuses et systématiques, qui portent sur l'impuissance initiale de l'enfant à manier les conjonctions de causalité, de contradiction logique et de discordance, à s'adapter au raisonnement formel, à se débrouiller dans les notions de relation, à se rendre compte des réciprocités qu'elles impliquent et à comprendre, par exemple, que, si un enfant a deux

[1] Notons aussi, en passant, la place importante que M. G. attribue à la prière dans sa conception de la religion (pp. 43 et suivantes).

frères, chacun de ses deux frères a deux frères à son tour ou qu'un premier objet qui est à droite d'un second est en même temps à gauche d'un troisième. Elles montrent également qu'incapable d'introspection, l'enfant est du même coup incapable de pensée logique : ses définitions, ses concepts sont le produit de condensations, de surdéterminations analogues à celles du rêve, qui le rendent jusqu'à 7 ou 8 ans insensible à la contradiction, ses raisonnements sont en réalité des *transductions* où il se laisse, sans se rendre compte de ce qu'il fait et sans se référer à un ordre logique, porter en chaque cas du particulier au particulier. Ainsi s'affirme à nouveau cet égocentrisme de la pensée enfantine dont M. Piaget a eu le très grand mérite de souligner les caractères *sui generis*.

CH. BLONDEL.

## Notices bibliographiques

Pierre Rehm. *Histoire générale des religions*. Paris (Aristide Quillet), in-4°, 298 pages, 9 planches et nombreuses illustrations. Prix : 30 francs.

La mode est aux encyclopédies. En ce siècle de l'auto et de l'avion, l'on veut tout voir, tout savoir, et au plus vite, sans trop s'attarder aux recherches précises. L'*Histoire générale des religions* que nous donne M. Pierre Rehm répond à cette préoccupation. C'est une vue rapide des croyances et des pratiques religieuses de tous les peuples. Tour à tour défilent devant nous les Primitifs, les Egyptiens, les Assyriens et les Chaldéens, les Iraniens, les Phéniciens, les Grecs et les Romains, les Gaulois et les Germains, les Juifs et les Chrétiens, les Musulmans, les Hindous, les Chinois et les Japonais, voire les franc-maçons, les théosophes et les spirites. Dans ce voyage autour du monde, M. Rehm va le plus souvent à une allure vertigineuse. Il s'attarde parfois sur des sujets plus connus et mieux goûtés du public, sur la mythologie hellénique, sur l'histoire sainte de la Bible juive, sur la vie de Jésus. Chemin faisant il utilise Renan, Loisy, Salomon Reinach et autres maîtres réputés. L'on aurait mauvaise grâce à critiquer certaines bizarreries du plan adopté et des inexactitudes qui feraient crier des hommes du métier. Il est trop clair qu'une œuvre de ce genre n'est point faite pour les spécialistes. Elle ne s'adresse qu'au grand public et elle cherche à l'intéresser beaucoup plus qu'à l'instruire. Aussi s'accompagne-t-elle d'illustrations nombreuses, dont la plupart reproduisent des tableaux célèbres et n'ont aucune valeur au point de vue historique, mais lui donnent un aspect attrayant. Ainsi agrémentée, elle pénétrera sans doute dans des milieux où n'entreraient point des œuvres austères de pure science et elle pourra contribuer à orienter leur curiosité vers l'histoire des idées religieuses.

Prosper Alfaric.

Felix Haase, *Apostel und Evangelisten in den orientalen Ueberlieferungen.* Münster i. W., 1922, in-8°, VIII et 312 pages.

M. Haase, professeur à l'Université de Breslau, travaille depuis de nombreuses années, à enrichir l'histoire des premiers siècles du christianisme par l'étude des documents orientaux, qui, trop longtemps ignorés ou méconnus, sont encore trop peu connus et exploités. En un nouveau volume, publié par les *Neutestamentliche Abhandlungen* de M. Meinerz, il nous donne un groupement systématique des traditions orientales concernant les apôtres et les évangélistes. Une première partie, d'un caractère synthétique, s'occupe de l'ensemble du collège apostolique, étudié tour à tour dans les traductions des évangiles canoniques, dans les histoires de l'Eglise et les commentaires bibliques, dans les livres liturgiques, dans les écrits gnostiques. Elle se termine par une étude analogue, mais forcément plus courte, du groupe évangélique. Une deuxième partie, strictement analytique, passe en revue chacun des douze apôtres, ainsi que Paul, puis chacun des évangélistes, à l'exception du quatrième. Sur tous ces sujets M. Haase cite abondamment les textes utilisés, en une traduction latine ou allemande. Son livre constitue donc un répertoire fort précieux. Un triple index en rend le maniement facile.

Prosper Alfaric.

Dom Baudot, *Dictionnaire d'hagiographie, mis à jour à l'aide des travaux les plus récents.* Paris (Bloud), 1925, in-8°, 662 pages à 2 colonnes. Prix : 33 francs.

Dom Baudot, le savant bénédictin de Farnborough, qui se consacre depuis une quinzaine d'années à des recherches hagiographiques, a eu l'heureuse idée de grouper l'essentiel des renseignements que nous possédons sur les saints en un lexique maniable, d'un prix assez modique. Nous ne possédions jusqu'ici en ce genre que les deux gros volumes du *Dictionnaire hagiographique* de l'abbé Pétin, publiés, en 1850, dans l'*Encyclopédie théologique* de Migne. Le travail de Dom Baudot, quoique bien plus réduit, reproduit toute la substance de son modèle. Il est même bien plus complet, car il contient les noms de tous les saints qui ont été cononisés depuis 1850 jusqu'à 1925. De plus chaque notice y est suivie d'une bibliographie sommaire, qui renvoie non seulement aux collections anciennes mais aux travaux les plus critiques de notre époque, à ceux notamment de Mgr Duchesne, du P. Delehaye et des *Analecta Bollandiana*. L'ouvrage, assurément, contient maints détails qui n'ont pas encore passé au crible de la critique historique. Mais il constitue un répertoire consciencieux et fort commode.

Prosper Alfaric.

H. Boissonnot, *A la gloire de la basilique Saint-Martin. Du Baptême de Clovis à Tours.* Tours (Imprimerie Tourangelle), 1925, in-8°, 45 pages.

Signalons aux érudits cette brochure d'un chanoine de Tours, qui veut montrer que c'est à Tours et non à Reims qu'a été baptisé Clovis. La thèse n'est pas nouvelle. Elle a été soutenue par des auteurs de marque. L'auteur la reprend avec fougue. S'il ne réussit par à l'établir de façon péremptoire, faute de documents décisifs, il montre combien est tardive et fragile la tradition rémoise.

Prosper Alfaric.

Ludwig Freiherr von Pastor, *Charakterbilder katholischer Reformatoren des XVI. Jahrhunderts*. 167 pages. Herdersche Verlagsbuchhandlung, Freiburg im Breisgau.

Dans ce petit volume l'auteur a réuni quatre biographies de réformateurs catholiques, c'est-à-dire de saints qui ont contribué à la grande œuvre de la contreréformation : St. Ignace de Loyola, Ste Thérèse, St. Philippe Néri et St. Charles Borromée. Les biographies sont tirées de la grande histoire des papes que Pastor a écrite. Aussi ne placent-elles pas la vie et les idées de ces grands personnages dans le mouvement général de l'histoire du christianisme, mais elles nous montrent uniquement le côté, certes intéressant et peu connu, par lequel elles se rattachent à la vie des papes et en général aux détails de la vie interne du catholicisme du XVIe siècle. La perspective devient de ce fait singulièrement étroite. On ne se rend compte ni pour Saint Ignace, ni pour Sainte Thérèse de l'importance qu'ils ont eu pour la vie religieuse du christanisme. Ce recueil de biographies nous montre fort bien la nécessité qu'il y a pour tout historien de se rendre compte de l'attitude particulière que lui impose l'histoire religieuse. Les sources profondes d'où jaillissent les faits, y ont plus d'importance que les faits eux-mêmes. Nous ne pouvons pas nous borner à l'étude des événements extérieurs, nous devons par derrière ces événements découvrir les sources cachées.

Le recueil se termine par une biographie de Pastor qui ne manque pas d'intérêt. Car, Pastor, dont le père était protestant, est un des représentants les plus marquants de l'historiographie catholique contemporaine.

A. Bill.

B. Combes de Patris, *Une victime de la diplomatie pontificale au XVIe siècle, Guillaume de Patris, abbé de La Grasse*, 1535-1580. Paris, 1925, in-8°, 51 pages.

Cette étude, qui a paru d'abord dans la *Revue historique*, de 1925, fait revivre la curieuse figure d'un homme d'Eglise du temps des guerres de religion, qui, ayant administré en des conjonctures difficiles, avec autant de zèle que d'habileté, le Comtat Venaissin, dont son chef, le Cardinal d'Armagnac, était légat, fut assassiné par des Italiens, à l'instigation d'un ecclésiastique génois, Dominique Grimaldi, gouverneur général du Comté, et, d'après un document contemporain, sur l'ordre même du pape Grégoire XIII. De nombreux documents, en partie inédits, ont été exploités et mis en œuvre avec un sens critique très sûr et un goût judicieux. Ils jettent une lumière très crue sur les mœurs et les passions de cette époque troublée. Ils intéresseront particulièrement les lecteurs protestants, à cause du rôle actif que joua Guillaume de Patris dans les luttes religieuses du temps.

Prosper Alfaric.

P. Pourrat, *La spiritualité chrétienne. T. III, Les temps modernes. 1re Partie, De la Renaissance au jansénisme*. Paris (Gabalda), 1925, in-16°, X et 607 pages. Prix : 16 francs.

Le volume nouveau qui nous est donné par M. Pourrat sur l'histoire de la spiritualité chrétienne procède du même esprit que ses aînés. Il s'en distingue pourtant par son ordonnance. Le premier, allant des ori-

gines de l'Eglise à l'époque carolingienne, procédait plutôt par grandes périodes. Le second, étudiant le moyen âge, passait en revue les principaux ordres religieux. Le troisième s'occupe du début des temps modernes, où de grandes nations sont fortement constituées et témoignent d'une personnalité très marquée jusque dans le domaine religieux. C'est donc d'après les pays qu'il groupe les écoles. Comme il ne s'occupe des protestants que pour expliquer en quoi leur « faux mysticisme » a provoqué des réactions salutaires parmi les catholiques, son enquête se limite à l'Espagne, à l'Italie et à la France. Encore les mystiques italiens font-ils pauvre figure entre les Espagnols et les Français, qui occupent presque tout le volume. L'exposé, surtout doctrinal, vise principalement à l'édification. Mais il est, dans l'ensemble, objectif et il constitue un apport important à l'histoire du mysticisme.

Prosper Alfaric.

*Jahrbuch der Charakterologie, herausgegegeben von Emil Utitz*, Tome I, 375 pp. Berlin, 1924. 15 marks.

Cette revue, qui se présente d'ailleurs très bien, mérite l'attention de tous les psychologues. Le premier tome contient deux sortes d'articles : 1° des études biographiques ou sociologiques sur des personnes ou des situations déterminées, et 2° des études psychologiques d'ordre général. Parmi les premières, signalons des articles sur Gogol, sur Nietzsche, sur Kant par G. Gesemann, L. Klages et A. Liebert, une contribution de J. Lindworsky sur les exercices de St-Ignace *(Die charakterologische Bedeutung der Exercitien des Hl. Ignatius von Loyola)*, et une étude critique sur le système pénitentiaire en Nouvelle Calédonie par R. Heindl *(Strafrechtstheorie und Praxis I)*. Les recherches d'ordre général traitent également des sujets très variés. A côté d'analyses portant sur certains types d'hommes, par exemple sur le savant (par K. Hildebrandt), sur l'intellectuel (par A. Kronfeld), sur le contraste entre les natures impulsives et les natures conscientes (par K. Schneider), nous trouvons deux articles qui intéresseront particulièrement ceux qui s'occupent d'hygiène mentale et morale: à savoir une étude comparative des théories du caractère chez Freud et chez Adler, par E. Allers *(Charakter als Ausdruck. Ein Versuch über psychoanalytische und individualpsychologische Charakterologie)* et un article de haute valeur philosophique sur les problèmes fondamentaux de la caractérologie par A. Pfänder *(Grundprobleme der Charakterologie)*. Pour le deuxième tome, l'éditeur annonce e. a. une étude sur Albert Schweitzer par O. Kraus.

Jean Hering.

# Revue des revues.

## HISTOIRE DU CHRISTIANISME.

Zeitschrift für Kirchengeschichte, XLIV. Band. Neue Folge VII. 1925. Zweites Heft. — *Neue Forschungen zu Paul von Samosata.* Hans von Soden analyse surtout la monographie que Loofs vient de consacrer à ce théologien, en insistant sur la tendance des historiens actuels de se consacrer plutôt à l'étude d'une grande personnalité qu'à celle de toute une époque ou d'un problème. L. voit en Paul le représentant d'une pensée « monothéiste et dyophysite» qu'il considère comme plus vraie et plus conforme à la tradition la plus ancienne que «le pluralisme monophysite» qui remonte aux apologètes et doit son triomphe à la vague de néoplatonisme qui, grâce à Origène, a envahi la pensée chrétienne. — *Bischofstuhl und Priesterstühle* de Hugo Koch. Le passage du 58e canon d'Elvire «locus in quo prima cathedra constituta est episcopatus» désigne, selon Battifol le siège épiscopal de Rome, selon Jülicher et Koch un siège épiscopal ordinaire (génitif explicatif) désigné comme «prima cathedra» pour le distinguer des «cathedrae» des prêtres. — *Amen nach seiner Bedeutung und seiner Verwendung in der alten Kirche* de P. Glaue. Chez les Juifs, «Amen» ne servait toujours qu'à confirmer la parole ou la prière d'un autre. Il est spécial à Jésus d'utiliser cette formule pour introduire des affirmations particulièrement solennelles. Dans l'ancienne Église, la communauté prononce un Amen après avoir entendu une lecture, l'oraison dominicale, une doxologie et au moment de recevoir les éléments de la Sainte-Cène. Ces Amens liturgiques ont souvent passé dans des textes auxquels ils n'appartenaient pas primitivement. A mesure que l'importance de la fonction cléricale s'affirme, l'usage s'établit que le prêtre prononce lui-même l'Amen. — *Zur Pirminforschung* de Franz Flaskamp. Arguments en faveur de la thèse de l'origine irlandaise du fondateur de l'abbaye de Murbach. — Ein *Tafelkatechismus* aus dem 15. Jahrhundert de Ph. Meyer. Au moyen âge le catéchisme commence habituellement par le symbole (tradition continuée par le catechismus romanus). Vers la fin du moyen âge le décalogue est fréquemment mis en tête (tradition continuée par Luther). Cela s'explique par l'importance croissante de la confession. — *Kleine Nachträge zu Luthers römischem Prozess*, de P. Kalkoff. Miltitz devient un personnage de plus en plus mince. L'Electeur de Saxe a sérieusement brigué la couronne impériale. L'Electeur a pris, dès 1518, un intérêt personnel à l'affaire de Luther et n'a pas eu besoin d'être stimulé par son aumônier Spalatin qui apparaît comme un personnage assez insignifiant. — *Die Politik Kaiser Karl V. am Trienter Konzil im Jahre 1545*, de Joachim Müller. Etude importante, reprise du travail de A. v. Duffel qui, selon Müller, a trouvé la vérité historique trop exclusivement dans les documents émanants de l'Empereur et de son entourage.

Drittes Heft. V. Schultze. *Die christlichen Münzprägungen unter den Konstantinern.* — Compte rendu de deux nouveaux volumes des œuvres complètes de Troeltsch, l'un consacré surtout à la sociologie religieuse, l'autre à étudier, en se plaçant à un point de vue religieux, la différence fondamentale entre la mentalité allemande et celle des nations «occidentales». Toujours le problème: Luther et Calvin! Le compte rendu de Zscharnack sur les *publications allemandes concernant la possibilité d'une organisation internationale des forces chrétiennes ou protestantes* rentre dans le même ordre d'idées. L'activisme et l'optimisme d'un Macfarland (traduit par Keller) a trouvé en Allemagne un représentant en René Wallau. Les grandes vedettes de la théologie Jülicher, Harnack, Loofs s'efforcent, dans un cahier spécial de la «Eiche», de tempérer cet optimisme chrétien-social. L'analyse historique de l'origine des deux mentalités explique leur conflit à Stockholm.

Viertes Heft. L. Pucino. *Ficino's und Pico's religiös-philosophische Anschauungen.* En opposition avec l'ascétisme de l'Église, de Savonarole et de nombreux humanistes, d'une part, et de la négation théorique et pratique de tout élément surnaturel, d'autre part, Ficin et Pic tentent de concevoir le ciel et la terre comme une unité harmonieuse et de créer une religion optimiste, pleine de confiance en la vie, la raison et la volonté humaine et devant mener à la félicité. La «theologia platonica» de Ficin n'est pas simplement un commentaire de Platon et de Plotin dont il fut le meilleur connaisseur et l'admirateur, mais un écrit original destiné à propager une religion rationnelle et universelle, opposée à toute religion révélée, spécialement au christianisme avec lequel (Paul!) toutefois Ficin a plus tard tenté de le concilier (de christiana religione). Pic fait dépendre le salut de la connaissance religieuse et de la pratique de la vertu, toutes deux accessibles à tout homme de bonne volonté. L'énergie avec laquelle il insiste sur la nécessité et la valeur de l'œuvre de Dieu et du Christ donne à sa piété philosophique un caractère de grande ferveur. — H. Dörries, *Calvin und Lefèvre.* L'article discute la thèse émise en 1897 par Scheibe que les particularités de la doctrine de Calvin remontent à l'influence de Lefèvre. L'auteur la réfute en démontrant que les 3 grandes affirmations «calvinistes», découvertes par Scheibe chez Lefèvre, ont chez celui-ci un sens tout différent que chez Calvin. 1) «Rien n'est et ne se fait que par la majesté divine». Mais pour L., Dieu est la substance qui communique à tout ce qui est l'être et la valeur, pour C. il est la personnalité puissante qui impose à sa créature l'obéissance. L'auteur ne parle que du mysticisme et non du néoplatonisme (Ficin!) de L. 2) «Il ne faut rechercher que les intérêts de Dieu et non plus un intérêt personnel quelconque». Mais pour L., «l'imitation de Jésus-Christ» consiste en «l'apathie» à laquelle l'homme peut contribuer par une «passivité» absolue qui ne veut que subir l'action divine en soi, pour être enflammé d'amour pour lui et acquérir ainsi la félicité, l'union avec Dieu (unum cum Deo effici) qui se produit dans l'exstase mystique. La «mort mystique» est le chemin de la vie. Ce n'est pas l'amour absolument désintéressé qui prédomine (il y en a des traces). L'intérêt personnel n'est que sublimé. 3) «Il faut rejeter certaines notions traditionnelles moins parce qu'elles ébranlent la certitude du salut que parce qu'elles sont contraires à la Bible et à l'honneur de Dieu». Mais L. n'a pas encore pleinement saisi le sens de la position religieuse des réformateurs et n'a jamais sérieusement mis en doute les fondements de la piété catholique. La parenté entre Calvin et Lefèvre est plus apparente que réelle (comme celle entre Luther et Tauler). Mais L. a préparé les voies à la Réforme. Il n'a pas voulu travailler seulement pour un petit cercle de contemplatifs, mais pour la masse à laquelle il recommandait comme chemin du salut le Christ et la Bible. Son mysticisme, son exégèse allégorique, son manque d'élan et de mordant l'ont toutefois empêché d'exercer sur la masse une grande influence. Il était une âme «pieuse,

humble, pure» ; il n'était pas un chef. — La revue signale une biographie d'*Erasme* par Preserved Smith, et Walter Schlunke, *Alfred de Vigny's* religiöse und ethische Anschauungen.

The Journal of Theological Studies, Juillet 1925. — Bell, *Sermons of the autor of the Theognosia attributed to Gregory of Nyssa.* — Burkitt, *Pistis Sophia again.* — Jones, *Urbis Romae episcopi.* — octobre. Burn, The autorship of the *quicunque vult.* 1926 janvier. — Burkitt, *Pistis Sophia* and the coptic language.

Revue de l'histoire des religions, 1925. Nos 1, 2. — H. Gallerand, *La rédemption dans l'Église latine d'Augustin à Anselme.* No 3, le même, *La rédemption dans les écrits d'Anselme et d'Abélard.*

Archivum franciscanum historicum, janvier 1926. B. Kleinschmidt, *Das Leben des heil. Bonaventura in einem Gemäldecyclus von Francisco Herrera dem Älteren und Franzisco Zurbaran.* — *Chronique étrangère: France*, p. 121-142.

Revue d'Histoire moderne, 1926 No 1. M. L. Febvre consacre quelques paroles sympathiques au travail scientifique fourni par la Faculté de Théologie protestante de Strasbourg depuis sa reconstitution et signale les travaux qu'elle a publiés sur Luther, « des livres de théologiens et non d'historiens purs. Mais impossible de rien comprendre à Luther si on ne se place pas au sein de sa conscience religieuse ». M. Febvre veut donner la définition nette, si possible, des directions principales vers lesquelles s'orientent et progressent les bons chercheurs. Voici le résultat de son étude pénétrante et suggestive : « Un transfert de l'histoire luthérienne du plan politique et ecclésiastique sur le plan psychologique et religieux — tel est, semble-t-il, le résultat des études récentes sur la formation et le développement des idées de Frère Martin Luther ». « En fait ce sont les théologiens, avant les historiens, qui ont eu à reprendre et à modifier les anciennes conclusions. Et, certes, le Luther (qu'ils nous montrent) séduit incontestablement. Il nous paraît plus intelligible, plus vrai d'une vérité vivante, que le Luther de 1883, le réformateur partant en guerre contre les abus et s'arrêtant si vite à la moitié du chemin. Défendons-nous cependant contre une illusion... n'oublions jamais qu'il y a dans ces reconstructions (psychologiques) une part évidente de roman. Les problèmes historiques qui n'ont pas encore trouvé de solution définitive ou n'ont pas encore été présentés dans toute leur ampleur sont de montrer « les véritables, les vivants rapports du Luther intime (mieux connu maintenant) avec le Luther public qui, poussé sur le devant de la scène de 1517 à 1520 « se trouva devenir le protagoniste de vingt drames différents se jouant sur la même scène », de montrer aussi « quels furent les rapports de ces deux Luther avec le Luther que les contemporains perçurent et interprétèrent et que ses disciples traduisirent en le trahissant ». « Il serait bon d'étudier, en les distinguant bien, le « Luthérisme » et la « Réforme allemande ».

Études théologiques et religieuses. Première annee. No 1. Mars 1926.

La Faculté libre de Théologie Protestante de Montpellier a repris la publication de sa revue ou plutôt entrepris la création d'une nouvelle revue à laquelle nous souhaitons très cordialement de réussir à réaliser le vaste et beau programme qu'elle s'est tracée. Elle y fait une large place à l'histoire. Le premier numéro contient, à côté d'articles consacrés à la morale et à l'exégèse, une étude de M. Barnaud sur J. Lefèvre, auquel l'auteur s'intéresse depuis de longues années. En voici quelques idées essentielles qui diffèrent des opinions émises par M. Renaudel et M. Viénot sur le même sujet: Lefèvre « le précurseur de la Réforme française » a été amené « à combattre les doctrines et l'esprit » de l'Eglise romaine 1) par la philosophie d'Aristote « qu'il préférait à Platon » et « dont il allait retrouver et propager la pensée en la déchargeant des surcharges et des altérations innombrables par lesquelles la scolastique l'avait dénaturée ».

Deux traits distinguent ses travaux : « d'une part le désir de travailler pour la vie et non pour l'école, de cultiver la spéculation en vue des principes de conduite qu'elle est susceptible de fournir: d'autre part l'effort tenté pour parvenir à la vérité, en écartant les voiles dont elle était couverte. Toute la Réforme est déjà en germe dans ce double souci ». 2) par le mysticisme. L. dit dans la préface de son édition des Contemplations de Raymond de Lulle qu'il faillit être entraîné, par la lecture de ce livre, à la vie cloîtrée (en 1492). En mystique, L. « est éclectique, mais d'un éclecticisme auquel la critique fait quelque peu défaut ». 3) par la Bible. « L. se préoccupa surtout de ne rien ajouter ni retrancher aux paroles du livre, mais de revenir au sens vrai de l'Écriture ». L. l'emporte sur ses précurseurs (Agricola, Colet, Erasme) « par le nombre et l'importance de ses travaux bibliques, par l'intelligence spirituelle profonde qu'il a de l'Écriture. Plus qu'aucun autre, il a contribué à ramener la théologie à l'étude de l'Écriture, interprétée selon les règles de la philologie ». L. développe la doctrine de la justification par la foi « dans toute sa richesse ». « Il en a vraiment saisi toute la portée et il la place au centre de sa théologie ». M. Barnaud cite le passage suivant: « La foi qui nous sauve, c'est celle par laquelle nous croyons que la grâce du Christ nous a libérés du péché et doit nous donner le royaume des cieux ». Et il ajoute : « cette manière de concevoir comme accomplie et achevée l'œuvre libératrice et rédemptrice du Christ est bien celle qui prévaudra dans la Réforme ». L. s'oppose à la théorie de l'opus operatum appliquée aux sacrements, à l'opinion qui fait de la vie monastique un état de perfection supérieure. Il a nié le sacrifice de la messe et combattu le célibat obligatoire des prêtres.

En 1525, il montre la nécessité d'une réforme de l'Église. « Il faut que celle-ci soit « ramenée à l'image de l'Église primitive ». Dans son gros volume d'annotations sur les erreurs de Lefèvre, Noël Béda l'accuse de faire revivre toutes les hérésies anciennes et modernes (ce qui est courant dans ce genre de polémique) et il relève sans se lasser l'identité des doctrines de Lefèvre et de Luther. « L'enseignement de Lefèvre, dit Béda, est aussi clair et aussi précis que celui de Luther, et il est le premier en date ». M. Barnaud conclut: « L. a prêché le salut par la foi en Jésus-Christ, seul intermédiaire entre Dieu et les hommes, il a repoussé le sacrifice de la messe qui, à ses yeux, ne peut être que la commémoration d'un fait accompli une fois pour toutes. Il a proclamé l'autorité de l'Évangile et sa supériorité sur toutes les traditions de l'Eglise. Il s'est attaqué aux superstitions populaires, déclarant vaine et inutile l'adoration des saints et demandant qu'on rendît à Dieu un culte en esprit et en vérité. Il a vraiment saisi l'Évangile dans toute sa grandeur et toute sa simplicité » . . .

Bulletin de la Société de l'Histoire du protestantisme français (Paris, 54, rue des Saints-Pères), LXXIVe année. 1925. Nos 2, 3 et 4. — Insuffisamment encouragée par les milieux protestants et trop peu connue, cette revue continue sur la direction de M. J. Pannier, entouré de nombreux collaborateurs, la publication d'études historiques, de documents et de comptes rendus critiques qui enrichissent notre connaissance de l'histoire du protestantisme français. Elle fait une place aux actualités, donne l'occasion de poser des questions aux lecteurs et publie les réponses d'intérêt général parvenues à la rédaction. «A travers la presse» relève toutes les informations pouvant intéresser les amateurs de l'histoire du protestantisme. Chaque numéro comprend environ 140 pages. Nous citons au hasard: No 2. G. Mercier, *La maison Calvairac*. — P. Mieg, *Capiton, le réformateur strasbourgeois*. Lettre d'armoiries (et non de noblesse) délivrée à Nuremberg, le 7 février 1523 par l'empereur Charles-Quint à Capiton. — R. Ritter, *Lettres de Catherine de Bourbon, princesse de Navarre, duchesse de Bar* (fille de Marguerite de Navarre). No 3. J. Pannier, *La réforme à Laon et à Crespy*. — N. Weiss

*Jean Goujon à Rouen.* N° 4. J. Viénot, *Edouard Verny*, mort en chaire à l'église St-Thomas à Strasbourg, le 19 octobre 1854 au moment où il terminait le sermon d'ouverture du Consistoire supérieur. — J. Pannier, *Jonas Hambraeus*, Mlle A. Salomon, *C. F. Baer*, Strasbourgeois, aumônier de l'ambassade suédoise à Paris, avec un appendice: Les Strasbourgeois à Paris au XVIIIe siècle. — C. Bost, *Sceaux de l'Eglise du Désert.* — A. Ponthieux, *La maison de Calvin à Noyon.* — J. Pannier, *Le monument d'E. Denis.* — A. Lods, *Compte rendu de l'étude de M. C. Ortlieb sur la régime des cultes en Alsace.*

Revue de Théologie et de Philosophie (Lausanne) XII. N° 53. — M. Bonnard. Les travaux d'Emile Mâle sur *l'art religieux du moyen âge* et ses sources d'inspiration. Étude critique. J. Pétremand, Une histoire récente des origines chrétiennes (Ed. Meyer, Ursprünge und Anfänge des Christentums). — 54. Ch. Dombre, Les grands *mystiques* et leurs directeurs (Mme Guyon et Fénelon). — A. Berthoud, *La lutte du supranaturalisme et du rationalisme au XVIIIe siècle* (spécialement en Allemagne). — 55. H. Perrochon, *Le protestantisme anglais dans les lettres philosophiques de Voltaire.* Étude critique: A. O. Dubuis, L'histoire religieuse de la Révolution française de P. de Gorce.

Zeitschrift für Schweizerische Geschichte, 1925, Nos 1 et 2. — E. Bähler, Der Kampf zwischen Staatskirchentum und Theokratie in der Welschbernischen Kirche im 16. Jahrhundert.

Zeitschrift für Theologie und Kirche, 1925. — Heft 5. R. Otto, Meister *Eckehart's* Mystik im Unterschiede von östlicher Mystik. — Karl Thieme, Zu den *neuesten Problemen der lutherischen Rechtfertigungslehre.* — Heft 6. W. Köhler, *Luther und Zwingli.*

Theologische Blätter, 1926, N° 1. — G. Anrich, compte rendu de Gerold, la Faculté de théologie et la Séminaire protestante de Strasbourg.

The Princeton Theological review, avril 1925. — Hastings Eells, Sacramental Negociations at the *Diet of Augsburg 1530.* — A. Hyma, *Hoen's* Letter on the Eucharist and its Influence upon Carlstadt, Bucer and Zwingli.

Meadville Theological School quarterly bulletin, 1925 avril. — A. Christie, *Channing* and Christian History.

The Hibbert Journal, octobre 1925. — *Friedrich von Hügel*, personal thoughts and reminiscences par M. D. Petre. Contribution à l'histoire du modernisme.

Bilychnis, XXVI, 4. — G. Semprini, L'astrologia ai tempi e nell' opera di *Pico della Mirandola.* 5, 6. R. Nazzari, la prova ontologica dell' existence di Dio.

Echos d'Orient. N° 138, avril-juin 1925. — M. Jugie, *Julien d'Halicarnasse et Sévère d'Antioche.* — N. Koroliwa, *Notes sur la traduction des Écritures en langue ukrainienne.* La première traduction date de 1517-1525, elle est suivie de beaucoup d'autres. Au XIXe siècle, les autorités russes s'opposent à la publication d'une nouvelle traduction approuvée par l'Académie des sciences et par l'Église. Un oukase de 1876 interdit même aux Sociétés bibliques d'introduire en Russie une Bible ukrainienne. Actuellement des laïques se préoccuppent de faire publier et de répandre en grand nombre des livres d'édification en langue ukrainienne. N° 139. — D. Lathoud, *L'école de Constantinople dans l'architecture byzantine.* — V. Grumel, *En Orient après le IIe concile de Lyon.* — S. Salaville, *Bulletin d'histoire et de littérature byzantines.* — *Manuscrits orientaux* de la Bibliothèque du R. P. Paul Sboth. Entre autres: Traductions en bon arabe non seulement des Évangiles pour tous les jours de l'année ecclésiastique grecque avec leur explication et de nombreux sermons de Chrysostome, mais aussi de l'« introduction à la vie dévote » de François de Sales et du « guide du pécheur à la pénitence » du Jésuite Paul Ségneri.

Bohoslovia. T. III. Nos 3 et 4. Dr Th. T. Haluščynskyj. De ucrainis s. scripturae versionibus.

Revue historique 1926. — Lévy-Schneider, *L'autonomie administrative de l'épiscopat français à la fin de l'ancien régime.*

Revue des sciences religieuses publiée sous la direction des professeurs de la Faculté de théologie catholique de Strasbourg. Octobre 1925. — Mgr. Vidal, *Bernard Saisset, évêque de Pamiers.* — J. Jouassard, *L'abandon du Christ en croix dans la tradition grecque des IVe et Ve siècles.* — J. Rivière, *Sur la doctrine marcionite de la rédemption.* — M. Andrieu, *L'ordo romanus antiquus et le liber de divinis officiis de Pseudo-Alcuin.* Janvier 1926. — P. Fournier, *Notice sur trois collections canoniques inédites de l'époque carolingienne.* Avril. — J. Rivière, *Tertullien et les droits du démon.*

Revue d'Histoire ecclésiastique (Louvain). T. XXI. F. 3-4. — P. Guilloux, *Abélard et le couvent du Paraclet.* — M. Carreyre, *Le jansénisme pendant les premiers mois de la régence* (1715). T. XXII. N° 1. — A. d'Alès, *Le chisme mélétien d'Égypte.* — E. de Moreau, *La plus ancienne biographie de S. Amand* (Hagiographie). — Ch. Martin, *Note sur l'homélie* εἰς τὸν τετραήμερον Λάζαρον attribuée à S. Hippolyte de Rome.

Revue Mabillon (Archives de la France monastique). 2e série. N° 17. — A. Wilmart, *Jean l'homme de Dieu,* auteur d'un traité attribué à S. Bernard. — J. Godefroy, *Les derniers chapitres généraux de la Congrégation de Sainte-Vanne.* N° 18. — A. Prévost, *Recueil de Chartes et Bulles de Clairvaux.* N° 19. — A. Dornier, *Répertoire des fonds monastiques conservés dans la série H. des archives départementales du Doubs.*

La vie spirituelle ascétique et mystique, novembre 1925. — Dom P. de Puniet, *Dom Camille Leduc et les Servantes des Pauvres.* Un professeur de Droit Canon de l'abbaye de Solesnes fonde en 1874 sous le patronage de Mgr Freppel une congrégation charitable qui observe la règle bénédictine. Janvier 1926. — R. Dalbiez, *Le protestantisme en Suisse.* Quelques réflexions sur le livre de Ch. Journet, l'esprit du protestantisme en Suisse dont il est dit: « M. Journet traite son sujet.... en vrai disciple de saint Thomas, et on ne trouve pas chez lui la moindre trace de ce goût des capitulations.... ». Tentative de prouver, à l'aide de l'histoire, la thèse que la déchristianisation de l'Europe a commencé par un assaut contre le pouvoir indirect de l'Église et que l'émancipation de l'État de la tutelle de l'Église entraîne l'émancipation de toute règle morale naturelle ou surnaturelle. Dans les suppléments à ces 2 numéros des documents sur l'*Imitation* (D. Huyben) et une contribution à l'histoire du procès d'*Eckhart* (A. Théry).

H. STROHL.

Imprimerie Alsacienne, Strasbourg

Le gérant: A. Causse

REVUE D'HISTOIRE ET DE PHILOSOPHIE RELIGIEUSES

# Les idées religieuses d'Oberlin

1740 – 1826

Tout le monde a entendu parler de l'œuvre scolaire d'Oberlin, mais même le pédagogue averti éprouvera une surprise, s'il prend la peine d'examiner de près les programmes scolaires, les cartes, les collections contenues dans les armoires de la chambre Oberlin au musée alsacien. Quelle somme de travail fourni par l'organisateur de l'instruction publique au Ban-de-la-Roche, pour adapter tout l'enseignement à son but de former des hommes complets et des femmes accomplies, capables de faire face, dans des conditions déterminées, d'une façon aussi parfaite que possible à tous leurs devoirs de chefs de famille, de citoyens et de chrétiens.

Tout le monde a également connaissance de l'œuvre sociale d'Oberlin, de la diversité extraordinaire de ses intérêts, et de l'ampleur des réformes qu'il a réalisées dans tous les domaines de la vie matérielle et des relations sociales. Le logement, l'alimentation. l'hygiène, la culture des champs, l'exercice des métiers, l'amélioration générale des conditions d'existence, l'établissement et l'entretien de moyens de communication, les divertissements, tout cela a été l'objet de ses préoccupations. Stimulé par le désir de rendre service, il a consacré un énorme labeur à acquérir les connaissances multiples nécessaires pour lui permettre d'être en toutes choses un guide sûr, un conseiller éprouvé, et il a déployé pendant plus d'un demi-siècle une énergie inlassable pour faire accepter ses directives.

Mais ce n'est ni le travail pédagogique, ni l'action sociale qui caractérisent réellement l'homme. Oberlin fut et resta toujours avant tout pasteur. C'est la vie religieuse qui fut sa préoccupation essentielle, et c'est sa ferveur personnelle qui fut la grande inspiratrice de toute son œuvre.

Avant d'exposer ce que fut sa piété et sa pensée, et de rechercher en quoi a consisté son originalité, il nous semble indis-

pensable d'indiquer les *influences* qu'il a subies et de le situer dans son milieu et dans son époque.

Sa famille avait des accointances avec les frères *moraves*. Oberlin est né au moment où le piétisme de Zinzendorf était l'objet d'une réelle persécution à Strasbourg. Ses parents choisirent comme parrain de leur fils l'homme de confiance des amis des moraves, Lembke. Pendant toute sa vie, Oberlin a gardé une vive sympathie pour la communauté des frères. Plus tard, la mère d'Oberlin choisit comme guide spirituel le pasteur *Lorenz* qui avait inséré l'esprit morave dans son luthéranisme traditionnel et qui insistait moins sur la doctrine de l'Eglise que sur la consécration personnelle à Dieu et au Sauveur[1]. Voici le sujet caractéristique de l'une de ses prédications: « *Jesus ganz für die Seelen und die Seelen ganz für Jesus.* » Engagé par sa mère à suivre régulièrement les prédications de Lorenz, Oberlin aussi fut conquis par la piété de ce digne pasteur et professeur dont il subit l'influence pendant ses études et auquel il conserva un profond attachement. Lorenz était une âme conquérante poussée par un puissant besoin d'agir pour gagner des âmes à son Sauveur. Mais si, chez beaucoup de moraves et plus tard chez beaucoup d'hommes du réveil qui ont subi leur influence, le désir d'agir devenait un besoin d'agitation continue, une vraie passion des voyages, une hantise de nouveaux champs d'action à découvrir, Lorenz restait assez luthérien pour s'en tenir au « *Bleibe im Lande* »[2] traditionnel. Il fut un pédagogue qui se préoccupait de faire progresser les âmes gagnées en principe pour la vie chrétienne. Il utilisait moins le dogme que l'histoire sainte pour former la vie spirituelle des enfants et de ses paroissiens. L'exemple de la vie devait faire naître la vie. Il y avait là une porte ouverte sur la vie. Tout cela se retrouve chez Oberlin: l'esprit conquérant, le besoin d'agir, mais moins en largeur qu'en profondeur, la « stabilitas loci », l'intérêt pédagogique, l'intérêt pour toutes les possibilités d'application des principes chrétiens.

Mais si Lorenz restait individualiste, essentiellement préoccupé du salut individuel, selon la tradition luthérienne et surtout piétiste, Oberlin n'a jamais dissocié le problème du salut individuel de celui du salut collectif. Il y a donc, chez lui, une influence plus profonde que chez Lorenz de la préoccupation des moraves de créer une réelle communauté de frères.

---

[1] Lorenz faisait remonter sa conversion à la lecture d'une méditation de Rambach. Les ouvrages de Rambach et les œuvres de Doddridge traduites par Rambach furent des livres de chevet d'Oberlin.

[2] « Reste au pays ».

Voilà le fondement de la vie religieuse d'Oberlin, *une piété dont le 2e article du crédo est le centre*, un besoin de cultiver la vie cachée en Christ et de réaliser avec des âmes sœurs une communauté fraternelle, le corps du Christ.

Dans cette piété christocentrique vient s'insérer un élément qui n'était pas étranger à l'ancien luthéranisme strasbourgeois, et pas non plus entièrement négligé chez les piétistes, mais qui chez Oberlin prend une place plus importante que dans le passé et contribue à donner à sa conception de la vie chrétienne son originalité. C'est la foi au créateur et *l'intérêt religieux pour la création*, le désir de la connaître, de la faire respecter, d'utiliser comme cadre et comme instrument de l'activité chrétienne tout ce que le Père céleste met à la disposition de ses enfants. On est saisi de l'intensité de sa communion avec la nature quand on le voit subjugué par la majestueuse beauté d'un paysage d'hiver, quand on le voit faire, selon un mot de T. Fallot de l'agriculture une sorte de « rite sacré », ou quand on examine ses herbiers, ses collections de pierres, ses cartes géographiques, tout cet ensemble d'objets qui lui ont servi à faire connaître, admirer, aimer, utiliser, dans un esprit de saint respect, l'œuvre du Créateur. Oberlin élargit de nouveau le domaine de l'expérience religieuse, en ne dissociant pas le règne de la nature de celui de la grâce.

Il subit là, sans nul doute, l'*influence du XVIIIe siècle* dont la philosophie religieuse insiste sur la preuve cosmologique et la preuve physico-téléologique de l'existence de Dieu, et pour qui la nature redevient une révélation divine et l'objet de l'investigation humaine.

Mais il n'adopte pas la conception déiste qui voit dans l'univers la grande horloge mise une fois pour toutes en mouvement par le grand architecte de l'univers, et qui n'admet qu'une « providence générale ». Il semble pressentir que cette conception aboutira à admettre un mécanisme où il ne restera de place ni pour la liberté de l'homme ni pour celle de Dieu, et que cette notion religieuse de la providence générale cédera le pas à la notion scientifique d'un déterminisme absolu. Pour Oberlin, la marche de l'univers est dirigée souverainement et continuellement par la volonté de Dieu. Oberlin conserve donc la notion traditionnelle d'une « providence spéciale ». Toutefois, il s'éloigne de l'ancienne notion de l'orthodoxie luthérienne et piétiste qui découvraient l'intervention de Dieu essentiellement dans les miracles. Pour Oberlin, l'*intervention divine est un fait permanent*, et Dieu utilise constamment les choses en vue de former les âmes. Dans le domaine spirituel aussi, Oberlin ne s'attend pas à voir des miracles surprenants. Il voit que partout dans la

création la croissance est un phénomène *organique*, que le fruit ne précède nulle part la fleur, et pour lui l'épanouissement de la vie spirituelle ne s'écarte pas de cette règle. Il ne tente donc pas de provoquer les miracles de la grâce, les grandes et décisives révolutions intérieures qu'escomptent les hommes du réveil. Il veut, en pédagogue patient, collaborer avec la pédagogie divine, favoriser la naissance, la croissance, le plein épanouissement de la vie des âmes, préparer toutes les conditions spirituelles, mais aussi *matérielles* qui peuvent contribuer à leur développement, comme le fait Dieu de son côté. Ici, Oberlin subit l'influence de la pédagogie, moderne alors, de Basedow pour laquelle il montre un grand enthousiasme.

Si le monde matériel devient pour Oberlin, sous divers aspects, l'objet d'un intérêt religieux, il est loin de se laisser absorber par sa contemplation ou par le travail qu'il y trouve à accomplir. Stuber, l'ami fidèle et toujours vigilant, a cru devoir le mettre en garde contre ce danger. Mais ce danger n'existait pas pour Oberlin. La vie de l'âme et sa destinée transcendante restent toujours son grand souci. Les influences les plus diverses se conjuguent, se renforcent réciproquement pour donner une force extraordinaire à cette *préoccupation de l'au-delà*. Oberlin est disciple de Lorenz qui a publié un volume entier de sermons sur l'eschatologie chrétienne, et qui s'étend sur ce sujet, ailleurs aussi, avec prédilection. Mais si Oberlin conserve son souci du sort de l'âme après la mort, sa propre notion d'un développement organique de la vie spirituelle, l'amènera à abandonner l'idée du jugement définitif dès la fin de cette existence terrestre, l'idée d'une félicité éternelle ou de peines éternelles succédant immédiatement à la vie d'ici-bas. Il acquiert la conviction que la pédagogie divine continue son œuvre dans l'au-delà et que les défunts sont appelés à participer à son œuvre comme ici-bas. La philosophie religieuse du XVIII[e] siècle insistait également sur l'idée de l'immortalité et de la rétribution de la vertu ou du vice après la mort. Elle attaquait bien des notions traditionnelles, elle sapait à sa base la doctrine de la justification par la foi, la théologie de la grâce. Mais parmi les trois dogmes qu'elle conservait, figurait celui de l'immortalité de l'âme et de la rétribution dans l'au-delà. Si chez Kant l'idée de l'immortalité de l'âme n'est qu'un postulat destiné à souligner le caractère absolu de la loi morale, chez la plupart des déistes la foi en l'immortalité fut la plus grande et la plus efficace des certitudes. On peut affirmer qu'en Alsace aucun des hommes, laïques ou théologiens, qui saluèrent avec transport la philosophie religieuse du déisme et voulurent y conformer leur christianisme, n'en doutait.

Les amis d'Oberlin à Colmar, tels que Pfeffel, en étaient profondément convaincus et le restèrent toujours. L'homme qui fut après la Révolution le champion du rationalisme chrétien à Strasbourg, Isaac Haffner, n'était jamais plus éloquent que quand il parlait de la vie future. Il attribuait au christianisme le mérite d'avoir élevé ce concept des philosophes au rang des certitudes fondamentales qui donnent à l'existence humaine sa dignité et à la vie morale son plus puissant stimulant. Le sentiment d'engager son sort éternel lui avait donné la force d'être un confesseur au moment de la Terreur et de braver courageusement la guillotine. Rien dans l'atmosphère morale de l'Alsace ne pouvait ébranler cette conviction atavique. Tout contribuait à lui donner un relief, une force extraordinaire. Nulle part, il n'y avait la moindre velléité de se contenter d'une « *Diesseitsreligion* »[1]. Partout on écoutait avec recueillement et avec assentiment développer les preuves anciennes et nouvelles de l'immortalité de l'âme.

Oberlin partage cette conviction commune à tous ses contemporains, mais il ne lui suffit pas de savoir d'une façon générale que les âmes survivent, qu'elles récoltent après la mort comme ici-bas, le fruit de leurs œuvres, et que la justice de Dieu s'étend à l'au-delà. Il *veut* savoir comment cette justice opère, et *connaître, par le détail*, le sort des défunts. En cela aussi il est fils de son siècle, contemporain des Lavater, des Jung-Stilling et d'autres visionnaires dont le christianisme évangélique, le piétisme authentique lui est une garantie de la sincérité de l'exposé de leurs expériences et de la légitimité de ces recherches. Il est heureux de constater que Spener a encouragé à l'étude des expériences faites par les mystiques, J. Bœhme en particulier. Il se passionne pour les spéculations de ses aînés, les piétistes théosophes de la Souabe, Bengel et Oettinger, et médite attentivement les écrits du Suédois Swedenborg auquel l'autorité d'Oettinger faisait accorder crédit dans les milieux piétistes. Il suit également avec intérêt, mais dans un esprit beaucoup plus critique, les expériences des spiritistes de tout acabit qui ne se contentent pas de spéculer sur l'au-delà, mais qui tentent d'entrer en contact direct, réel avec le monde des esprits. Elles étaient nombreuses à cette époque, les âmes éprises de merveilleux, minées par le doute, mais altérées de vérité, qui cherchaient dans l'occultisme un pauvre « Ersatz » d'une foi perdue!

Cette sympathie pour les visionnaires et l'intérêt pour leurs

---

[1] Pragmatisme, moralisme, civisme ou socialisme teinté de christianisme, mais faisant abstraction de la vie future.

révélations ne s'explique pas seulement par les tendances de l'époque, comme ce fut le cas pour beaucoup de simples curieux. Oberlin, bien que de santé robuste et doué d'un sens réaliste peu ordinaire, avait lui-même une *prédisposition pour des expériences d'un genre spécial.* Sa fille, Mme Witz, raconte dans ses Mémoires, obligeamment communiquées par M. Andréæ d'Arlesheim, qu'Oberlin entendit comme enfant dans la cave de son père par trois fois nettement la voix d'un ami qui l'appelait. Quand il remonta, on lui dit que son ami venait de mourir subitement et qu'avant de mourir il l'avait appelé par trois fois. C'est un phénomène de télépathie nettement caractérisé. Oberlin a hérité cette disposition de son grand-père, le professeur Feltz, qui avait des pressentiments confirmés par l'expérience. Il avait par exemple annoncé aux siens, longtemps à l'avance, l'année et le jour de sa mort et ce jour arrivé, il sut prédire exactement l'heure à laquelle il expirerait[1]. Oberlin aussi eut parfois de ces pressentiments[2]. Pour employer la terminologie bergsonienne, il aurait donc été une de ces âmes moins limitées que d'autres par le corps et capables d'entrer en contact direct, sans l'intermédiaire des sens, avec d'autres âmes et avec un monde spirituel pour lequel l'espace et le temps n'existent pas. S'il en est ainsi, ses intuitions de réalités extra-sensibles seraient autre chose que le produit de l'imagination. Que celle-ci ait joué un rôle dans ses songes et dans ses visions à l'état lucide, ce n'est pas douteux. Les cahiers dans lesquels Oberlin notait les songes et les visions de ses paroissiens[3], font preuve d'un manque de critique souvent manifeste. Rien de plus naturel que des âmes simples, entendant leur pasteur proclamer qu'un « peuple où il n'y a point de visions, c'est-à-dire des nouvelles du monde spirituel, n'est pas un peuple de Dieu, mais un peuple abandonné »[4] aient souhaité, ardemment désiré avoir des visions. Et rien de plus naturel encore que ces âmes, bouleversées et surexcitées par les récits d'apparitions nocturnes de Mme Oberlin ou d'autres défunts, n'aient été poursuivies jusque dans leurs rêves par ces récits et n'aient eu même des hallucinations. Stuber n'avait pas tort d'exprimer la crainte qu'Oberlin ne favorisât parfois chez ses paroissiens la superstition au détriment d'une foi sobre. Mais en défalquant tout ce qu'il put y avoir de morbide ou de purement imaginaire dans les prétendues expériences des habitants du Ban-de-la-Roche et d'Oberlin lui-même, il reste des faits qui laissent songeur.

---

[1] Leenhardt, J. F. Oberlin, p. 499 et 252.

[2] Leenhardt, p. 315.

[3] Il y en a au musée alsacien.

[4] Leenhardt, p. 292.

Oberlin vivait pour le monde invisible et était un homme de prière. Il lui semblait parfois recevoir au moment d'une prière intense, des illuminations soudaines, des conseils précis, des ordres formels, venant ou directement de Dieu [1], ou ayant un caractère impersonnel [2], ou lui ayant été transmis par un intermédiaire, sa femme par exemple. Dans ces cas, il obéissait avec une soumission confiante à l'ordre ou aux conseils donnés. On est tenté de considérer le sentiment que Dieu s'est servi d'un intermédiaire comme le résultat d'une auto-suggestion qui combine le souvenir d'êtres aimés avec l'intuition d'une volonté de Dieu à accomplir [3]. Mais pour le reste tout cela est de la vie religieuse intense, mais normale.

Oberlin a beaucoup insisté sur la corrélation qui existe entre le progrès spirituel et le degré de connaissance religieuse. Il ne croyait pas que la simple curiosité pût réussir à saisir la volonté de Dieu. Il croyait que Dieu ne révèle sa volonté que progressivement à ceux qui s'acheminent vers la sainteté. Il appliquait cet axiome, tout comme à la connaissance de la volonté de Dieu, à la connaissance du monde supérieur d'où nous viennent les inspirations divines et où nous continuerons notre destinée.

Que penser de ces prétendues révélations de l'au-delà?

Les visions et l'intérêt qu'Oberlin attachait aux révélations reçues ne sont pas un incident dans sa vie. Nous avons vu, que, dès son enfance, il fit des expériences qui devaient le frapper. En 1819, Bost reproche au vieillard d'attacher trop d'importance à ses idées particulières sur l'au-delà. Entre temps, en 1782, Stuber avait cru devoir calmer l'ardeur de son successeur à poursuivre ces recherches avec l'aide de ses paroissiens. En 1794,

---

[1] Leenhardt, p. 244, note 1.

[2] Leenhardt, p. 253 «il m'a été dit». A comparer le «*neoum Yahvé*» des prophètes.

[3] On sait aujourd'hui que les associations d'émotions analogues (amour ou crainte), et d'idées alliées à des émotions semblables jouent un rôle beaucoup plus grand dans la vie psychique que les simples associations d'idées. L'étude de la formation des rêves a prouvé également qu'une sensation subconsciente ébranle souvent d'abord la sphère émotive et déclenche par répercussion seulement un travail de la pensée. Il y a des petits faits, où l'effet d'un travail subconscient de ce genre semble manifeste. Si L. Scheppler se croit avertie par sa maîtresse défunte qu'une barrique de vin coule à la cave, l'explication paraît s'imposer, qu'une perception auditive minime et seulement subconsciente s'est alliée dans le subconscient au sentiment toujours latent que Mme Oberlin est l'ange tutélaire de la maison, et que cette perception et cette idée conjuguées, franchissant soudain le seuil de la conscience, ont donné à la fidèle servante l'impression d'avoir reçu un avertissemeut venu de l'au-delà par l'intermédiaire de sa maîtresse. V. Souvenirs d'Alsace T. I, p. 108.

nous le voyons s'entretenir longuement de ses visions avec de jeunes visiteurs, les demoiselles de Berckheim et Augustin Périer. Il suspend une carte de l'au-delà, résultat de ses études et des révélations reçues par lui-même et par d'autres, dans son église et la distribue à ses paroissiens. Certaines données avaient acquis pour lui un caractère de certitude. On est frappé, en feuilletant un livre de Jung-Stilling sur la vie future, ayant appartenu à Oberlin[1], de voir le caractère péremptoire des notes marginales d'Oberlin: exact, faux, à peu près juste, etc. Cela se lit comme les annotations qu'aurait faites un voyageur ayant visité un pays peu connu, en marge du récit de voyage d'un autre explorateur.

Les mystiques se vantent d'avoir fait l'expérience de l'essence de Dieu et des mystères de l'au-delà. Ils comparent volontiers leurs expériences et s'efforcent de constater des concordances entre elles pour établir ce qui est intuition d'une réalité et ce qui ne fut que leurre de l'imagination. Oberlin est du nombre de ces êtres privilégiés qu'une disposition spéciale et un travail intense de spiritualisation ont rendus capables d'entrevoir ce qui pour le commun des croyants n'est que l'objet de la foi. Qu'il y ait eu chez Oberlin comme chez les autres mystiques, une grande part d'auto-suggestion, nul doute. Peut-être les précisions qu'il a données sur la continuation de l'évolution terrestre dans l'au-delà sont-elles inconsciemment influencées, dans une large mesure, d'une part, par sa conception de la nécessité d'un développement organique de toute vie naturelle et spirituelle et, d'autre part, par sa conviction profonde que tous les chrétiens sont appelés à collaborer à l'œuvre de rédemption à laquelle Dieu travaille sans relâche jusqu'à ce qu'elle soit un jour totalement accomplie. L'esprit d'Oberlin a pu-être si profondément pénétré de ces idées que toutes ses intuitions de la vie future prenaient immédiatement la forme du moule de sa pensée. Il n'était que logique pour lui de voir le développement toujours imparfait ici-bas se continuer dans l'au-delà, et de voir assigner aux trépassés dans l'au-delà des missions analogues à celles dont il les voyait chargés dans cette existence. Peut-être le tableau qu'il a dressé de la configuration des sphères où l'évolution des âmes se continue, n'est-il qu'une projection de son esprit sur l'écran de l'éternité. Peut-être y a-t-il aussi une part de vérité dans ce qui pour lui était certain, précisément parce que la logique de sa pensée semblait confirmée par des révélations extraordinaires que d'autres lui affirmaient avoir également reçues.

---

[1] Conservé au musée alsacien.

Lui-même n'a pas toujours maintenu toutes ses affirmations. Entre 1786 et 1808, il attendait la fin de l'évolution mondiale « dans 200, peut-être dans 100, peut-être déjà dans 80 ans »[1] ! Dans l'oraison funèbre de son fils Henri, en 1817, il croit que des millions d'années s'écouleront jusqu'à ce que tous les indociles soient ramenés à Dieu[2]. Son eschatologie subit donc les mêmes variations que celle de saint Paul. Il ne faut donc évidemment pas insister trop sur le détail de ses espérances eschatologiques et s'en tenir surtout à son assurance absolue que l'amour de Dieu n'a pas épuisé ses possibilités dans cette existence terrestre.

Ceux qui ont connu Oberlin ont été unanimes à certifier qu'il avait acquis par ses « visions » une certitude plus absolue du monde supérieur, objet de son amour et de ses désirs, et que cette certitude donnait à toute sa personnalité une dignité et une autorité extraordinaires. M. Claude en parle ainsi: « Sa présence, un moment d'entretien avec lui, vous transportait, vous détachait en quelque sorte des choses de ce monde »[3].

C'est avec respect, un respect dont la critique n'a pas besoin d'être absente, que nous avons à méditer ce qui donna tant de force à la parole d'Oberlin quand il encourageait à rechercher ce qui est en haut.

Toute cette question serait à reprendre, documents en mains, par un psychologue averti, bien au courant de l'analyse des rêves, des phénomènes d'auto-suggestion, des associations d'idées opérées par les émotions analogues dont elles étaient accompagnées chez le sujet, mais respectueux aussi des phénomènes religieux et n'écartant pas d'emblée la possibilité d'une connaissance directe, immédiate des réalités spirituelles et surnaturelles.

* * *

Après cette analyse de la formation religieuse d'Oberlin, essayons de donner une *synthèse* de ses idées religieuses.

Sa vie religieuse et son activité pastorale sont *dominées par l'eschatologie.*

Oberlin est hanté par l'au-delà. Il est puissamment attiré par un monde qui dépasse celui-ci et dans lequel se continue et s'accomplit notre destinée.

---

[1] Leenhardt, p. 276 et 187 (dans un sermon prononcé en 1788 et répété en 1808).

[2] Ibidem, p. 487.

[3] Ibidem, p. 295.

Mais cette orientation eschatologique ne l'engage pas à songer uniquement au salut de son âme, à professer un « nur selig »[1] piétiste. Pour lui l'égoïsme, et fût-il l'égoïsme le plus sublime, le plus spiritualisé, reste toujours le péché capital. Ce que Dieu veut, c'est de réaliser la communion des âmes avec lui et entre elles. Oberlin a la vision d'un monde parfait où règne l'amour, où l'égoïsme sous toutes ses formes sera vaincu. Le salut est un *salut collectif*. Et les âmes ne pourront jouir de la félicité parfaite que quand toutes les âmes auront été gagnées pour Dieu.

Elles sont *appelées à se consacrer*, avec un désintéressement de plus en plus complet, *à la réalisation de ce grand dessein de Dieu*. Elles en ont l'occasion ici-bas. Elles continueront à en avoir l'occasion après la mort, où elles seront appelées, selon leur degré de développement, à des missions de plus en plus hautes, où elles progresseront elles-mêmes par ce travail de degré en degré, et contribueront à mener les âmes imparfaites des sphères inférieures vers le Paradis et la Montagne de Sion où séjournent les saints consommés, en attendant qu'apparaisse la nouvelle Jérusalem, la demeure de la Majesté divine, dont les portes ne s'ouvriront qu'à la fin de toutes les scènes de ce monde pour donner accès au cortège de l'humanité rachetée. Le tableau de l'au-delà devait rappeler journellement aux paroissiens d'Oberlin la mission ultérieure à l'accomplissement de laquelle ils devaient se préparer ici-bas.

C'est à la collaboration journalière et permanente à cette œuvre sublime de la rédemption de l'humanité déchue qu'appelle le ministère de l'Eglise. C'est donc un devoir pour tous d'assister régulièrement au *culte* où l'on entend les appels de Dieu et où, surtout les jours où la Table Sainte est dressée, s'opère une communion spirituelle des âmes qui doit transformer toute la vie journalière de la collectivité et faire régner entre tous l'esprit d'entr'aide matérielle et spirituelle et de fraternité chrétienne.

Oberlin sent profondément la responsabilité redoutable de celui qui doit parler à ses frères et à ses sœurs en Christ au nom de Dieu, qui doit rendre devant eux témoignage de la foi chrétienne et leur rappeler la volonté de Dieu. Aussi a-t-il toujours préparé ses prédications avec un soin scrupuleux, dans un esprit de prière et sa Bible à la main. Cette Bible que Stuber déjà avait enseigné à lire à ses paroissiens, Oberlin la répand dans toutes les maisons, encourage à la lire en famille; il réunit deux fois par semaine ses paroissiens chez lui pour en méditer les récits avec eux dans des entretiens familiers. Dans les « poêles

[1] Pourvu que je sois sauvé.

à tricoter », il familiarise déjà la tendre enfance avec l'histoire sainte et les cantiques qui expriment avec le plus de ferveur les sentiments profonds qu'inspire le Livre saint.

Mais Dieu ne parle pas seulement par le Livre et le prédicateur qui l'interprète. Il parle directement par ses œuvres. Oberlin sentait la présence de Dieu dans la *nature*. Voici ce qu'il éprouve un jour d'hiver: « Au haut du Champ du Feu, la nature fut d'une beauté incomparable, un silence solennel régnait partout, aucun vent, chose rare, ne se fit sentir, les vallées et les montagnes étaient comme couvertes d'une robe d'une blancheur éclatante, les forêts de sapins semblaient être poudrées de frimas, la neige glacée rejetait partout avec vigueur les rayons du soleil. La proximité apparente du ciel anime toute mon âme de force et de courage. Plus que jamais, je pris la résolution de consacrer toute ma vie au bien-être de mon prochain, pour remplir les vues de mon Créateur et obéir ainsi autant qu'il me sera possible aux préceptes de notre Sauveur .... »[1]

Volontiers Oberlin parle à ses paroissiens de la beauté de leur pays, des prairies émaillées de fleurs, du chant varié des oiseaux, et de l'agilité industrieuse des insectes, des « millions de choses agréables et délicieuses que le Créateur a répandues à pleines mains sur cette terre. »[2]

Il rappelle aux petits bergerons leur privilège d'être environnés de la belle nature qui leur témoigne la présence de Dieu.[3] Il recommande aux maîtres et aux parents qui initient les enfants à l'agriculture de leur aider à découvrir et à respecter l'ouvrage du Créateur.[4] Lui-même prépare des collections de plantes et de minéraux destinées à faire comprendre aux élèves la beauté et la perfection des fleurs et de toutes les créatures. Les conductrices déjà doivent initier les tout petits au charme qui se dégage de la plus modeste fleur des champs. Oberlin invite à « aimer les animaux, que Dieu notre Père et Créateur, a aussi créés, qu'il a même honorés comme nous de son alliance après le déluge, et auxquels il a donné des représentants devant son trône pour nous apprendre qu'aucun bien ou qu'aucun mal que nous faisons aux bêtes ne sera oublié et ne manquera d'être récompensé ou puni »[5].

Oberlin tire de tous les *faits de la vie journalière* des enseignements religieux. Il les commente abondamment dans ses

---

[1] Leenhardt, p. 190.
[2] Leenhardt, p. 154.
[3] Leenhardt, p. 66.
[4] Leenhardt, p. 49.
[5] Leenhardt, p. 49.

entretiens particuliers. Il recommande aux conductrices de faire comprendre aux enfants « la présence de Dieu en tout temps et et tout lieu »[1] et « de profiter de toutes les occasions, comme de la mort d'un de leurs camarades ou d'une personne .qui les regarde de près, des malheurs, des maladies, afflictions, des bonnes et des mauvaises saisons, d'un beau jour, pour remplir la jeune paroisse de tendresse pour Dieu, de zèle pour le bien et du désir du ciel »[2].

Et enfin, il encouragea à écouter les *voix divines* qui nous adressent des appels ou nous révèlent des mystères dans le silence du jour ou de la nuit.

Ce que Dieu veut obtenir par tout l'ensemble de ses enseignements et de ses appels, c'est la consécration des âmes à son service, car il a besoin de leur collaboration. Oberlin n'est pas partisan de l'idée que Dieu seul crée et sauve, que sa puissance et sa grâce font tout. Il est *synergiste*. Il croit à la *nécessité de* la coopération de l'homme et de Dieu, pour le progrès du royaume de Dieu comme pour la culture des champs. Dieu honore l'humanité en l'appelant à cette collaboration, et, en s'y consacrant de toutes ses forces, l'humanité l'honore à son tour. Oberlin s'est consacré solennellement à Dieu à vingt ans et, à diverses reprises, il a renouvelé cet acte de consécration. Il a encouragé ses paroissiens à faire de même et à retenir le bienfait d'un moment de ferveur exceptionnelle en prenant par écrit l'engagement de rester fidèles aux bonnes dispositions ressenties par la grâce de Dieu. Les deux sentiments religieux fondamentaux, celui de la dépendance de Dieu et celui de l'obligation envers Dieu sont parfaitement équilibrés chez Oberlin.

La consécration à Dieu, fruit de la certitude de l'amour de Dieu, de sa grâce prévenante n'est pas une fin; elle est un commencement. Chaque nouvel acte de consécration est une étape, c'est le moment où une alliance se scelle ou se renouvelle entre Dieu et l'homme, alliance qui doit avoir pour conséquence une activité renforcée, condition de progrès spirituel. A mesure que la grâce augmente, et plus celle-ci est prise au sérieux, plus elle prépare un pas en avant. *L'accroissement de la connaissance de Dieu*, de sa grâce et de sa volonté *est proportionnée au degré de consécration*. Toute croissance est organique. La discontinuité ne se rencontre ni dans la sphère de la nature, ni dans celle de la vie spirituelle. Il faut compter avec l'ordre qui règne dans toute la création de Dieu.

---

[1] Leenhardt, p. 61.

[2] Leenhardt, p. 63.

*Cette croissance est dirigée par le grand Educateur divin que les éducateurs humains doivent assister.* Oberlin est donc avant tout éducateur, et il veut former des éducateurs pour les grands et pour les petits. C'est le but essentiel de sa cure d'âmes.

*Dieu dirige le cours des choses uniquement en vue de l'effet qu'il veut obtenir chez ses enfants.* Tous les actes de la Providence sont subordonnés à ce but. Les règles météorologiques varient suivant les besoins spirituels des hommes.[1] « Si quelqu'un n'administre pas son revenu de la manière dont Dieu l'a commandé, alors il est très souvent châtié par des maladies qui empêchent de gagner, soit par la perte de bétail, soit par d'autres malheurs. »[2]

« Quand nous cherchons le règne de Dieu et sa justice, tout le reste, tout (la guérison des maladies y est certes comprise) nous sera donné par dessus quand son temps est venu ».[3]

Voici comment Oberlin prie avec les parents au chevet d'un enfant malade, en 1788: « Aide-nous à crier continuellement dans nos cœurs, que par cette tribulation ton nom puisse être sanctifié et ton règne avance dans nous et chez les chers nôtres; .... donne-nous la joyeuse assurance qu'en faisant ainsi la guérison de notre chère enfant viendra à point nommé aussitôt que tu auras obtenu ton but en nous. »[4] La prière doit donc demander non pas le secours extérieur, mais le progrès spirituel, condition de tout soulagement extérieur dont il faut abandonner les modalités à la sagesse divine[5]. L'effort dans l'affliction visera surtout la sanctification. Oberlin dit: « Dans l'école de Jésus Christ les chrétiens ont appris à renoncer à eux-mêmes; ils se sont quasi oubliés, ils ont confondu leur intérêt avec celui de Dieu. Ce qu'ils demandent alors et demandent avec vivacité et le plus tendre empressement, c'est l'avancement du règne et de la gloire de Dieu, le salut de leur famille, de leurs compatriotes. Ils s'offrent eux-mêmes à Dieu pour l'exécution de cette

---

[1] Leenhardt, p. 56. Ici, sa notion de la Toute-Puissance divine s'éloigne le plus de la notion de la providence générale, chère au XVIIIe siècle.

[2] Leenhardt, p. 169.

[3] Leenhardt, p. 192.

[4] Leenhardt, p 193.

[5] v. dans l'acte de consécration d'Oberlin: « Je ne veux pas Te prescrire de quelle manière tu dois me prendre à Toi, je ne veux pas te demander de me préserver alors de cruelles douleurs. Non, rien de tout cela ne sera l'objet de de mes prières. Ce que je Te demande avec insistance, au nom de mon Jésus, c'est de pouvoir encore Te glorifier dans les derniers jours de ma vie, de ne témoigner au milieu de mes souffrances que Ta sage Providence trouvera peut-être bon de m'envoyer, que de la patience et de la soumission à Ta sainte volonté ». Leenhardt, p. 8 et s.

demande »[1]. C'est bien ici l'écho du chant de la liberté chrétienne entonné par Luther, la glorification de l'entière indépendance intérieure du monde, l'attitude qui donne la force de tout accepter ce que Dieu juge bon d'envoyer.

Les serviteurs de Dieu aussi, les chrétiens, s'efforceront de faire de toutes les circonstances de la vie matérielle des instruments de progrès spirituel. C'est pourquoi le *pasteur* Oberlin s'est si vivement préoccupé de tous les détails de la vie *matérielle* de ses paroissiens. Voyant qu'il y a un état de misère extrême qui devient un véritable obstacle à la vie supérieure, un réel encouragement au vice, à la paresse, à l'alcoolisme, aux désordres de tous genres, à la mauvaise éducation des enfants, il s'est efforcé de le supprimer, et de créer des conditions d'existence plus favorables à l'éclosion et au développement de la vie spirituelle. Il a supprimé le *taudis* et l'a remplacé par des habitations claires, bien aérées, propres, offrant un confort modeste, ombragées par des arbres fruitiers, égayées par quelques fleurs rappelant la bonté et la tendresse du Créateur. Il a combattu le *paupérisme* avec son cortège de soucis accablants, déprimants et dégradants, en faisant découvrir et exploiter par ses paroissiens les ressources naturelles du pays, en améliorant les méthodes de culture des champs. Pour stimuler le zèle de tous à faire de leur mieux, il organise tout un système de récompenses, en attendant que grands et petits aient appris à trouver leur plaisir dans un travail fait raisonnablement et consciencieusement. Pour fournir du travail à tous pendant les longs mois d'hiver, il attire l'industrie dans un pays dont la principale richesse restait la main-d'œuvre. Pour entourer ses paroissiens d'objets confectionnés avec compétence et développer en eux le goût pour le travail bien fait, il fait initier à différents métiers ceux qui y étaient qualifiés.

Il a veillé à ce que le *bien-être* naissant ne devînt pas un nouveau danger, à ce que le gain fût judicieusement employé, à ce que s'établissent des habitudes de simplicité, d'honorabilité, d'épargne et de libéralité, de sobriété et de décence dans la mise, dans la parole et dans les usages. Il s'est efforcé de faire accepter librement par tous une discipline chrétienne, *de faire servir toutes les transformations matérielles à l'affermissement des caractères et à l'établissement d'une véritable fraternité.*

Son grand souci fut la formation de générations nouvelles appelées à réaliser plus complètement son idéal que ne pouvaient le faire leurs aînés, qu'une déformation profonde, une incapacité

[1] Leenhardt, p. 190.

de comprendre, des habitudes invétérées rendaient souvent réfractaires aux conseils et aux encouragements de leur pasteur. Oberlin voulait donner à la jeunesse une préparation aussi complète que possible pour la vie qu'elle serait appelée à mener. Il retenait les élèves jusqu'à 15 ans dans les écoles qu'il avait fait construire et pour lesquelles il avait gagné des maîtres, et complétait l'enseignement théorique pendant les trois dernières années par un cours théorique et pratique d'agriculture. Les jeunes filles étaient initiées dès leur enfance aux travaux manuels, au tricot et à la couture. Pour éviter que les enfants ne prissent dès leur plus tendre enfance des habitudes fâcheuses de paresse, de malpropreté et d'indiscipline, Oberlin organisa les « poêles à tricoter », qui furent des écoles maternelles où des femmes ayant le don de l'enseignement et de l'éducation devaient commencer à former leur esprit et leur cœur. On sait à quel degré de perfection cet enseignement de la première enfance fut mené grâce au charisme exceptionnel d'une Louise Scheppler et d'autres conductrices. L'enseignement post-scolaire approfondissait et complétait les connaissances acquises et préservait les adolescents des dangers de leur âge. Et quand ils étaient parvenus à l'âge de fonder leur foyer, Oberlin restait le conseiller toujours serviable, le guide éclairé et ferme de ceux qui lui devaient tant, le père de la grande famille pour laquelle le pasteur Oberlin devint papa Oberlin.

Educateur né, Oberlin forma des éducateurs. En choisissant avec discernement ses principaux collaborateurs, en dirigeant avec un dévouement inlassable leur travail, et restant, grâce à son autorité personnelle, leur inspirateur, il sut multiplier ses forces et coordonner tous les efforts faits pour former les âmes.

Dans quel esprit l'éducation des jeunes et des adultes était-elle pratiquée au Ban-de-la-Roche? Oberlin enseignait à *se conformer aux lois de la nature*, aux conditions d'existence dans lesquelles nous a placés le Créateur. Cultiver la vie chrétienne dans la vie, et non à côté de la vie, telle fut la grande inspiration protestante de sa pédagogie. Oberlin reprend ce principe luthérien, obscurci par le piétisme. L'influence de l'esprit du XVIII^e^ siècle y fut pour beaucoup, mais cet esprit ne l'entraîna pas dans la voie qui devait mener au laïcisme intégral. Oberlin revint au point de vue qui fut celui du protestantisme primitif.

Il ne restreint pas la sphère de l'activité chrétienne à l'Eglise et à des œuvres pieuses. La vie religieuses n'est pas confinée dans un cadre restreint, ne se cultive pas à huis clos. Elle doit pénétrer toute la vie et être enrichie par toutes les expériences de la vie journalière. Remplir sa vocation terrestre, accomplir

les devoirs multiples qu'apportent la vie de famille, l'exercice d'une profession, le contact avec le prochain, la vie sociale, retirer un bénéfice spirituel de toutes ces activités, voilà la vie normale du chrétien, car si le Christ a créé l'Eglise qui nous éclaire et nous guide, Dieu a créé le monde et nous y a placés afin qu'il soit notre champ d'activité.

Le premier devoir de tout chrétien est donc le travail. L'oisiveté est le pire des vices. En lisant les diatribes d'Oberlin contre la paresse, on croit parfois entendre l'écho de ce qu'en a dit Bucer dans son « *De regno Christi* ». « Parmi les animaux mêmes, il n'y a que les pourceaux qui aient le privilège d'être fainéants ». Dieu veut que « tous soient toujours utilement occupés, car l'oisiveté est le lit de repos du diable et des esprits impurs ». « Un être paresseux et oisif est un être méprisable. »

Tout travail bien fait rapproche de Dieu parce qu'il est une collaboration avec le Créateur qui aime l'ordre dans la nature. « Le valet ramassant de la boue pour son maître, chargeant le fumier, *spiritualise* ses travaux en les faisant avec toute la fidélité possible devant Dieu et pour l'amour de son Seigneur Jésus-Christ. »

« La femme obéissant à son mari et se soumettant volontairement à toutes les incommodités et douleurs de son sexe, pour l'amour du Seigneur, éternise ses actions et sème pour le ciel. »

« Le cultivateur patriotique et chrétien, raffinant sur tous les moyens d'améliorer la culture des terres afin de porter plus loin l'industrie parmi ses compatriotes et de les encourager et les instruire par son exemple à quitter la nuisible nonchalance et à bien faire l'œuvre que l'Eternel leur a confiée, spiritualise et éternise ses travaux champêtres »[1].

Oberlin a repris le sermon auquel sont empruntées ces phrases et qui fut prêché l'année de son arrivée au Ban-de-la-Roche (en 1767), en 1779, en 1796 et en 1814. Il exprime donc bien sa pensée. Il suffit de rapprocher ces citations de paroles analogues de Luther pour constater le plein accord d'Oberlin avec les principes originaux de la morale protestante.

L'homme doit utiliser ce que Dieu met à sa disposition pour ne pas être accusé d'ingratitude et de négligence et ne pas sombrer dans le mal qu'entraîne la paresse. Il doit défricher le sol qui n'attend que la semence pour procurer à l'homme sa nourriture. Il faut donc préparer les hommes à cette tâche, leur en donner le goût et les rendre capables de la remplir, leur communiquer l'enthousiasme pour ce saint labeur voulu par Dieu et béni

---

[1] Leenhardt, p. 142.

par lui. Car c'est par lui que Dieu donne le pain quotidien et par lui aussi qu'il enseigne à ses enfants à se soumettre à une discipline salutaire. La discipline qu'exige ce travail contribuera à ce qu'on ne fasse qu'un bon emploi de ses forces, et du produit du travail, des dons de Dieu, et qu'on se garde de tout abus, des excès de l'alcoolisme et des désordres de tout genre.

Si le chrétien doit se conformer à l'ordre naturel, manifestation de la volonté de Dieu, il doit encore plus s'inspirer des *lois de l'Evangile*, de l'esprit du Christ qui est un esprit d'amour et de solidarité. La sanctification consiste surtout en une lutte persistante contre l'égoïsme, en une *recherche* désintéressée et persévérante *du bien public*. Là aussi Oberlin insiste tout autant sur les services à rendre dans le domaine matériel que sur l'entr'aide purement spirituelle. Il s'agit pour les chrétiens de *constituer ensemble une cité chrétienne*, de laisser pénétrer tout l'ensemble de l'existence par l'esprit du Christ. Servir le prochain fait partie du culte raisonnable que pratique le vrai chrétien. Le dimanche est le jour du Seigneur. Il sera donc, selon Oberlin, consacré au perfectionnement spirituel et à des œuvres charitables. Entendre, lire la parole de Dieu le matin, cultiver le champ de la veuve ou réparer la maison du pauvre l'après-midi, est un bon emploi du dimanche. Pendant le culte de semaine, les femmes tricotaient pour les pauvres en écoutant la parole. L'Eglise est une société d'activité chrétienne.

Voilà comment, en 1789, Oberlin encourage ses paroissiens à se préparer à la Sainte Cène. La vraie préparation, le jeûne le plus agréable à Dieu consiste à vouloir « devenir en toute vertu semblable à notre Seigneur Jésus-Christ et à être animé d'une tendre souciance pour la prospérité publique, universelle et particulière ». Comment ses paroissiens devront-ils donc terminer cette journée de préparation, commencée par la participation au culte de préparation? « Qu'avez-vous fait aujourd'hui? travaillé pour vous! Que voulez-vous faire le reste du jour? travailler pour vous! Est-ce là le jeûne, la préparation que l'Eternel a choisie? N'est-ce pas plutôt: que tu délies les cordages du joug en travaillant à la prospérité et au bien-être public... Voilà le jeûne agréable à Dieu. C'est le jour de préparation aujourd'hui. Allez donc travailler sur les chemins, là où ils sont dangereux et pénibles ou appliquez-vous à d'autres ouvrages publics et bonnes œuvres »[1]. L'entretien des chemins, des moyens de communication entre les hameaux disséminés est la bonne œuvre par excellence. C'est un acte qui symbolise la fraternité, qui

[1] Leenhardt, p. 146.

supprime l'isolement favorable à l'égoïsme et qui rend la vie commune possible. Oberlin dit dans un sermon de 1810: « Quiconque aime le Seigneur Jésus-Christ se plaira à lui faire plaisir. On lui fait un singulier plaisir par les bonnes œuvres. Pour faire les bonnes œuvres il ne faut pas justement de l'argent. Chaque œuvre pour le bien public et pour le soulagement des hommes et des bêtes, quand elle se fait surtout pour l'amour de Lui, est une bonne œuvre qui réjouit son cœur. Telle est principalement la réparation et le bon entretien des chemins. Les chemins tenus en bon état tendent à l'honneur de notre pays et religion, et par conséquent à celui de notre Sauveur Jésus-Christ. Ensuite ils réjouissent et soulagent tous les frères et sœurs de Jésus-Christ qui y passent; et, au dernier jour, le Seigneur dira à ceux qui, pour l'amour de Lui auront contribué aux bons chemins: « Ce que vous avez fait au plus petit de mes frères, vous l'avez fait à moi »[1].

En 1801, Oberlin démontre que l'organisation de l'arrosage des prés offre l'occasion de pratiquer les vertus chrétiennes. « Que cela se fasse avec la plus aimable et la plus parfaite équité et fraternité, de sorte que Dieu qui aime l'ordre, la belle règle, l'équité, la justice, l'amour fraternel, puisse regarder vos prés et leur production avec un regard de bienveillance et d'approbation. » Oberlin exhorte ceux qui ne contribuent pas à faire les arrangements pour l'irrigation équitable et fraternelle de considérer 1° que « l'amour de Dieu et du prochain est le premier et le principal de tous les commandements »; 2° que « Dieu veut de la règle en tout, ou bon ordre, bonne intelligence, équité, amour fraternel »; 3° que « c'est pour établir le règne de ces vertus sur la terre... que notre Seigneur Jésus-Christ a souffert si cruellement »; 4° que « nous devons l'aider dans ses desseins de toutes nos forces »; 5° que « lorsque nous ne le faisons pas dans l'occasion, — lorsqu'on reste froid et indifférent, maintenant et toutes les fois qu'il s'agit de se prêter à un arrangement fraternel et équitable, d'abolir une coutume de l'enfer et d'établir une règle céleste, c'est, chers amis! c'est se mettre plutôt du côté de Satan que du côté de Jésus-Christ »[2].

En 1803, Oberlin dira que le Seigneur Jésus-Christ « se plaît lorsque, par charité, on plante des arbres pour le bien public »[3].

Dans son règlement pour les pauvres assistés, il exige d'eux entre autres « de contribuer avec plaisir et fidélité au bon état

---

[1] Leenhardt, p. 90.
[2] Leenhardt, p. 95.
[3] Leenhaidt, p. 98.

des chemins » et « de planter au moins deux fois autant d'arbres qu'il y a de têtes dans leur famille pour contribuer par là aussi au bien public »[1].

Pour Oberlin, *le devoir de fraterniser ne s'étend pas seulement aux voisins immédiats.* Le pont qu'il fit construire pour relier le Ban-de-la-Roche à la vallée de la Bruche et faire entrer ainsi les habitants d'une vallée écartée dans le grand courant de la vie collective d'une nation et d'une Eglise, reçut le nom de Pont de Charité.

C'est parce que l'usage d'un patois local, langage barbare, connu des seuls habitants de la contrée, contribuait à isoler et à maintenir dans l'ignorance ses paroissiens, qu'Oberlin lui fut hostile et qu'il s'efforça de propager l'emploi du français qui était la langue officielle et la langue de l'Eglise de la petite Seigneurie. Seul l'intérêt religieux et le souci du bien public lui ont dicté cette attitude. Là où l'intérêt de ses paroissiens semblait l'exiger, à Belmont, par exemple, il a célébré régulièrement des cultes en langue allemande. Lui-même a toujours mieux possédé l'allemand que le français[2].

Quand le grand souffle patriotique traversa toute la France libérale, il fait comprendre à ses paroissiens les *devoirs de solidarité nationale.* Il les réunit autour de l'autel de la Patrie érigé sur la Perheux et prie ainsi avec eux: « O Dieu, que ton règne vienne, ce règne de charité, d'union, de fraternité, dans laquelle chacun ne se plaît à ses talents, propriétés et possessions, qu'autant qu'ils peuvent lui servir de moyens pour contribuer au service et au bonheur des autres, où chacun regarde ce qui profite à autrui, où chacun ne vit, ne respire, ne médite que pour se rendre utile, que pour contribuer au solide et vrai bonheur de tous. Amen! »[3].

Il put en toute sincérité faire profession de civisme et déclarer qu'il insisterait « sur ce qui sert à rendre ses frères éclairés, braves, diligents, bons patriotes, bons pères, bons soldats, républicains zélés, fidèles et recommandables en chaque situation »[4]. Voici sa définition d'un républicain à l'occasion d'une fête de jeunesse: « Alors on est républicain, quand, pour l'amour du public, on s'efforce à donner aux enfants l'exemple d'une vie généreuse, on ne vit, ne subsiste, n'entreprend, ne se choisit une profession, ne se marie, n'engendre ni n'élève ses enfants que

---

[1] Leenhardt, p. 137.
[2] Leenhardt, p. 153 et 423.
[3] Leenhardt, p. 306.
[4] Leenhardt, p. 311.

pour l'utilité publique »[1]. « Loin de vous l'esprit égoïste, cet esprit infernal, anti-républicain, en même temps qu'anti-chrétien »[2].

En 1792, il déclare: « Tous les vrais chrétiens sont patriotes. Le Seigneur, l'auteur et le conservateur de notre salut, s'est donné, s'est sacrifié pour tous, afin que tous suivent son exemple, se donnent, se sacrifient, dans toutes les situations où la Providence les place, pour le salut des autres; qu'aucun ne regarde sur son intérêt, mais sur le bien public. » Et après avoir invoqué ces principes, il engage ses paroissiens à faire des efforts pour « favoriser le cours des assignats ou obligations nationales, pour les soutenir et les conserver dans leur pleine et entière valeur »[3]. Dans les affaires de la nation comme dans celles de sa paroisse, ce sont toujours les grands principes chrétiens qui lui dictent une conduite désintéressée.

Mais ce n'est pas seulement de l'argent qu'il faut savoir sacrifier sur l'autel de la Patrie. Il faut savoir faire plus encore.

Quand la Patrie et la liberté sont en danger, Oberlin, l'homme de la paix qui avait écrit sur sa porte la prière: « Seigneur, la paix, la paix, et le règne de la divine vertu, accorde-nous les, établis les chez nous, Seigneur ! »[4], bénit la jeunesse qui partait, prête à sacrifier sa vie pour toute la nation. A son amour ardent de la Patrie ne se mêle aucun sentiment de haine pour les autres peuples, même pas en temps de guerre. Oberlin avait des amis non seulement en Suisse, mais aussi en Allemagne, Jung-Stilling, par exemple. Voici les recommandations qu'il adresse à la jeunesse du Ban-de-la-Roche au moment de son départ pour les armées: « Si vous deviez entrer en pays ennemi souvenez-vous que nous ne sommes pas ennemis des peuples ; nous l'avons juré. Les princes français, les transfuges, les émigrés, le roi de Prusse, l'empereur sont nos ennemis; mais leurs sujets ne le sont pas. Ces derniers sont à plaindre, comme nous, de ce que la tyrannie de leurs princes les a enveloppés des malheurs de la guerre. Soyez donc compatissants envers eux, équitables et secourables envers tout le monde »[5]. Dans la prière suivant son allocution, il fait parler ainsi les conscrits: « O Dieu, nous voici prêts à partir là où la défense de la Patrie nous appelle. Daigne nous accompagner et nous conduire comme tu

---

[1] Leenhardt, p. 319.
[2] Leenhardt, p. 319.
[3] Leenhardt, p. 330.
[4] Leenhardt, p. 237.
[5] Leenhardt, p. 309.

as fait avec ton peuple d'Israël. Sois notre avant- et arrière-garde. O Dieu! Dieu des armées! pourquoi faut-il que des hommes combattent contre des hommes! C'est contre des bêtes féroces et contre des scélérats qu'on devrait s'armer pour en purger la terre ou les empêcher au moins de nuire. Mais les pauvres gens que les rois et les princes, nos ennemis, ont envoyés contre nous, ne sont pas ces scélérats, ces bêtes féroces; non, c'est plutôt leurs chefs sanguinaires qui mériteraient ce nom. O Dieu miséricordieux, aie donc pitié du peuple innocent et foulé; garantis-le; protège-le. Ouvre les yeux aux princes inhumains qui allument cette guerre, et fais-leur apercevoir avec horreur le crime dont ils se rendent coupables. Convertis-les, convertis tous les pécheurs! Ramène les égarés; que tous retournent à Toi, que la piété, la crainte de Dieu, la justice, la clémence, l'amour paternel retournent sur la terre et que tous les peuples puissent bientôt être bienheureux sous le sceptre de notre auguste Sauveur, le roi des rois »[1].

Si pacifiste qu'il fût, Oberlin ne doute pas du droit de légitime défense, et il autorise, en 1793, son fils Frédéric-Jérémie « à suivre les drapeaux de la liberté » en qualité d'engagé volontaire[2]. Ce fils fut mortellement blessé à la bataille de Bergzabern. Quelques années plus tard, Oberlin doutait si peu qu'il eût accompli un acte digne d'un chrétien qu'il relate la journée mémorable du départ d'un autre fils pour l'armée en ces termes: « Henri-Gottfried, conscrit, quitte Strasbourg, le havresac sur le dos, sous les auspices paternelles de la divine Providence »[3].

Ses plus humbles paroissiens partageaient son amour sacré de la Patrie, qui était venu élargir son amour pour le Ban-de-la-Roche et l'Alsace. Octavie de Berckheim dit dans les *Souvenirs d'Alsace*[4] : « Catherine Gagnière aime sa Patrie avec un cœur tel que devaient être les grands cœurs de Rome et de Sparte. Elle sent tout le prix de la liberté pour sa Patrie et la fraternité nationale. »

A mesure qu'Oberlin avance en âge, le cercle s'élargit encore, et le grand cœur d'Oberlin se sent pressé de travailler dans la mesure de ses moyens à apporter la lumière de l'Evangile à tous ceux qu'il peut atteindre au près et au loin par l'intermédiaire de ses enfants, de ses amis ou de coreligionnaires inconnus animés du même zèle que lui. Lui-même avait été prêt à partir, en 1774,

---

[1] Leenhardt, p. 310.
[2] D. E. Stoeber, Vie de J. F. Oberlin, 1831, p. 246 et ss.
[3] Stoeber, p. 445.
[4] Vol. I, p. 136.

pour l'Amérique. Les circonstances avaient seules empêché la réalisation de ce projet. Maintenant il s'associe à toutes les entreprises missionnaires naissantes et au travail des sociétés bibliques et fait de sa paroisse un vrai centre de colportage. Son fils Henri part avec son consentement pour répandre des Bibles dans le Midi et succombe aux fatigues de cette tournée d'évangélisation en 1817.

Dans l'oraison funèbre qu'Oberlin prononça à l'occasion de son enterrement, il développe les principes qui ont animé ce fils qui fut au plus haut degré l'image de son père. « Dans l'union de nos cœurs et sentiments avec le Seigneur Jésus-Christ, nous épousons ses intérêts, nous cherchons à l'aider dans sa grande œuvre, dans l'affranchissement du pauvre genre humain de tous ses innombrables maux spirituels et corporels, de toute son affreuse corruption morale et de tous ses malheurs et innombrables espèces de souffrances qui en sont la suite. Voilà le but qui anime les chrétiens, les disciples du Seigneur Jésus-Christ, et pour de pareils, la mort serait une épouvante?... Ils deviennent indifférents à certains égards pour la vie et pour la mort.

« Demeurent-ils plus longtemps sur la terre, c'est pour glorifier le Seigneur autant qu'ils le peuvent suivant leur vouloir et pour le servir dans sa grande œuvre.

« Sont-ils appelés de cette terre par la mort? Bon, c'est pour continuer à le servir dans sa grande œuvre: avec lui et sous sa direction, et sous l'influence de son esprit, ils auront de l'ouvrage pour une longue suite de millions d'années qui s'écouleront jusqu'à ce que tous les indociles soient ramenés à Dieu par Jésus-Christ et que Dieu soit tout en tous. »

Voilà comment l'eschatologie individuelle favorise une consécration totale au service de Dieu.

Et l'auguste vision d'une humanité régénérée groupée autour du trône de Dieu et célébrant éternellement ses louanges entretient chez Oberlin le désir de faire dès ici-bas de sa paroisse l'image de cette humanité unie par l'amour du Christ, de transformer un groupe d'individus isolés en une grande famille d'enfants de Dieu, de frères et de sœurs de Jésus-Christ pratiquant journellement en tout l'entr'aide chrétienne, fraternisant avec d'autres centres de vie chrétienne dans le monde entier et collaborant avec eux, dans un sentiment de solidarité avec toute l'humanité pécheresse, à transformer la terre entière en une cité de Dieu.

Le vieillard chez qui l'âge n'avait pas affaibli la force de rayonnnement resta l'animateur de cette grande famille chrétienne qu'était devenu le Ban-de-la-Roche. Rarement le minis-

tère pastoral fut réalisé ainsi dans sa plénitude. Aussi n'est-il pas étonnant que ses enfants n'aient pas connu d'autre ambition que de marcher dans les traces de leur père, que ses fils, sauf celui tombé sur le champ de bataille, soient tous devenus pasteurs et toutes ses filles femmes et mères de pasteurs.

De ce milieu du Ban-de-la-Roche créé par sa foi conquérante sont sortis pendant plusieurs générations des hommes et des femmes qui sont devenus des forces et des gloires du protestantisme, dans toute la France et au delà des mers, des pasteurs de grande envergure, des missionnaires, des industriels chrétiens, des éducateurs et des éducatrices.

Les descendants d'Oberlin et ses fils spirituels ont peuplé un grand nombre de presbytères et ont fourni à l'Eglise des laïques animés du désir de continuer dans leur sphère son apostolat.

Puisse son souvenir faire renaître quelque chose de son esprit dans les églises et dans les presbytères d'Alsace et de France, et dans tous les pays qui se sont associés aux fêtes de commémoration de son ministère béni!

H. STROHL.

# Le progrès de l'analyse réflexive
# I: Condillac et Maine de Biran

Deux contributions de premier ordre viennent d'être apportées à l'histoire de la philosophie française, et à cette philosophie elle-même. M. Pierre Tisserand, qui a entrepris l'édition complète des *Œuvres de Maine de Biran*, a eu la bonne fortune de retrouver, et il a publié, en 1924, dans les tomes III et IV de l'édition, le texte intégral du *Mémoire sur la Décomposition de la Pensée*, dont un tiers seulement avait été imprimé par Victor Cousin: depuis ce moment seulement nous pouvons dire que la pensée de Biran nous est entièrement révélée. D'autre part, en 1925, des élèves de Jules Lagneau ont fait paraître, restitué d'après leurs notes, le Cours sur *l'Existence de Dieu*, que Lagneau avait professé au lycée Michelet durant l'année 1892-1893 : « l'exemple sans doute le plus clair de cette Méthode Réflexive, jusqu'ici mieux célébrée que connue d'après certaines formules hermétiques », disent les *Editeurs* dans leur *Avertissement.*

Ces deux événements s'insèrent dans la continuité d'un mouvement général où nous n'hésitons pas, pour notre compte, à voir ce que le XIX^e^ siècle nous a légué de plus positif et de plus fécond. Notre but, dans les pages suivantes, sera de tracer une esquisse de ce mouvement. Nous prendrons pour centre l'œuvre de *Biran;* nous étudierons aussi ce qui la prépare chez *Condillac*, ce qui la prolonge jusqu'à *Jules Lachelier* et jusqu'à *Lagneau.*

### *Le Traité des Systèmes, de Condillac.*

La doctrine de Biran est en liaison étroite, d'action et de réaction, avec la doctrine de Condillac. Condillac est un systématique, mais qui se défie de tout système général et préconçu. Il a longuement médité à l'école des Cartésiens et de Locke sur l'art des systèmes, et il a été conduit par une réflexion méthodique au progrès de pensée, par lequel il a fait succéder le *Traité des Sensations à l'Essai sur l'origine des connaissances humaines.*

Ce progrès de pensée a été défini dans le *Traité des Systèmes*, qui est le chef-d'œuvre, non seulement de Condillac, mais du XVIII[e] siècle français. Nulle part n'a été caractérisée, avec plus de profondeur et plus de lucidité, la nature véritable de l'intelligence humaine. Ce qui en fait la marche féconde et sûre, selon Condillac, c'est la pratique de l'analyse. L'analyse s'oppose à la synthèse; mais cela ne signifie pas du tout qu'il y ait simplement à distinguer deux moments complémentaires, l'un de décomposition analytique, l'autre de composition synthétique. Il faut bien voir, au contraire, qu'il y a deux méthodes de composition en présence: la *synthèse*, qui se dispense de toute décomposition préalable, qui pose immédiatement ses définitions; *l'analyse*, qui « renferme deux opérations: *décomposer* et *composer*. Par la première on sépare toutes les idées qui appartiennent à un sujet, et on les examine jusqu'à ce qu'on ait découvert l'idée qui doit être le germe de toutes les autres. Par la seconde, on les dispose suivant l'ordre de leur génération. Mais on sera d'autant plus éloigné d'en saisir la vraie génération que la décomposition en aura été plus mal faite. Cependant, au lieu de décomposer le sujet sur lequel on se propose de faire un système, on se borne d'ordinaire à rechercher les notions abstraites auxquelles il a des rapports; on prend ces notions pour principes, et on n'imagine pas qu'il y ait quelque chose dont elles ne puissent rendre raison. Voilà la méthode qu'on appelle *synthèse:* elle donne aux idées une génération toute différente de celle qu'elles ont en effet »[1].

Ainsi se trouve remis en lumière le principe fondamental du cartésianisme: l'identité entre le processus d'invention et le processus de vérification: « L'analyse métaphysique a l'avantage de ne cesser jamais d'éclairer l'esprit: c'est qu'elle le fait toujours opérer sur ces idées, et qu'elle l'oblige d'en suivre la génération d'une manière si sensible, qu'il ne le saurait perdre

---

[1] *Traité des Systèmes où l'on démêle les inconvénients et les avantages*, 1749, Ch. XVII, *Œuvres*, 3e édit., t. II, 1787, p. 297, Cf. *La Logique*, I, 3 : « Pour parler d'une manière à se faire entendre, il faut concevoir et rendre ses idées dans l'ordre analytique qui décompose et recompose chaque pensée... En effet, que je veuille connaître une machine, je la décomposerai pour en étudier séparément chaque partie. Quand j'aurai de chacune une idée exacte, et que je pourrai les remettre dans le même ordre où elles étaient, alors je concevrai parfaitement cette machine, parce que je l'aurai décomposée et recomposée. Chacun peut se convaincre de cette vérité par sa propre expérience ; il n'y a pas même jusqu'aux plus petites couturières qui n'en soient convaincues ; car, si, leur donnant pour modèle une robe d'une forme singulière, vous leur proposez d'en faire une semblable, elles imagineront naturellement de défaire et de refaire ce modèle, pour apprendre à faire la robe que vous demandez. Elles savent donc l'analyse aussi bien que les philosophes, et elles en connaissent l'utilité beaucoup mieux que ceux qui s'obstinent à soutenir qu'il y a une autre méthode pour s'instruire ».

de vue. Ainsi elle ne découvre point de vérité qu'elle ne la démontre. » (*Systèmes*, ch. VII, p. 301.) A cet égard, l'analyse métaphysique, selon Condillac, serait plus pure que l'analyse algébrique, qui « a l'inconvénient de conduire dans des calculs compliqués par des routes quelquefois si secrètes que les découvertes paraissent l'effet du hasard. » Toutefois, remarque-t-il, « quand l'analyse n'éclaire pas l'esprit, ce n'est... pas qu'elle n'ait pas par sa nature ce qu'il faut pour l'éclairer, c'est que l'algébriste sacrifie à la facilité et à la promptitude des opérations, une lumière qu'il est toujours sûr de se procurer » (p. 229-300). Non seulement, appuyé sur les travaux d'Euler et de Lagrange[1], Condillac souligne l'utilité de l'analyse pure pour l'avancement des branches les plus élevées de la science; mais il poussera lui-même l'étude des procédés analytiques sur le terrain de l'arithmétique et de l'algèbre jusqu'à cette continuité d'évidence à laquelle parvient la *Langue des calculs*[2].

De là l'originalité de la doctrine. Faute d'avoir su éclaircir, à l'intérieur même des mathématiques, la raison profonde et la portée décisive de l'opposition entre l'analyse et la synthèse, ceux des philosophes du XVII[e] et du XVIII[e] siècles qui ont cru se conformer du plus près, au modèle mathématique, ont été pourtant incapables de détacher définitivement la métaphysique de son verbalisme traditionnel: « Nous avons quatre métaphysiciens célèbres: Descartes, Malebranche, Leibnitz et Locke. Le dernier est le seul qui ne fut pas géomètre; et de combien n'est-il pas supérieur aux trois autres? » Observation étonnante, mais dont le *Traité des Systèmes* s'était appliqué à fournir la démonstration. Condillac y part du principe cartésien que Malebranche et Arnauld invoquaient en commun pour des applications contradictoires : « *Tout ce qui est renfermé dans l'idée claire et distincte d'une chose, en peut être affirmé avec vérité.* Je n'en sache point qui ait été mieux reçu; il a de quoi séduire ». Mais, ajoute-t-il aussitôt, « des philosophes tels que les cartésiens ne sachant pas ce que c'est qu'une idée, ne sauront pas mieux ce qui la rend claire et distincte. » C'est qu'au fond Descartes a érigé en règle générale l'expérience particulière du *Cogito*. Dans cette expérience, « l'idée ou la perception claire et distincte n'est que la conscience de notre existence et de notre pensée; conscience qui nous est si intimement connue que rien n'est plus évident... Si les cartésiens n'avaient pas franchi ces limites, on

---

[1] *La Logique*, II, 7.
[2] Cf. Raymond Lenoir, *Condillac*, 1924, p. 122.
[3] *De l'Art de Penser*, Ed. 1821, p. 244.

ne pourrait se refuser à la clarté de leur principe. Mais ils le rendent bientôt obscur par les applications qu'ils en font. » (*Ibid.*, p. 70-73.)

C'est ce que Condillac s'efforce de prouver par une traduction littérale et une analyse critique de la première partie de l'*Ethique* de Spinoza, qui l'amènent à conclure qu'« il n'y a pas à balancer sur le jugement qu'on doit porter de ce philosophe: prévenu pour tous les préjugés de l'Ecole, il ne doutait pas que notre esprit ne fût capable de découvrir l'essence des choses, et de remonter à leurs premiers principes. Sans justesse, il ne se faisait que des notions vagues, dont il se contentait toujours; et, s'il connaissait l'art d'arranger des mots et des propositions à la manière des géomètres, il ne connaissait pas celui de se faire des idées comme eux. Une chose me persuade qu'il a pu être même la dupe de ses propres raisonnements, c'est l'art avec lequel il les a tissés. » (Ch. X, p. 237.) Ainsi selon Condillac comme selon Locke, le cartésianisme revient à la scolastique; les idées innées ne se distinguent pas des idées générales et préconçues, et les mathématiciens ont fait tout le mal en perpétuant l'emploi de la synthèse: « C'est la synthèse, dit la *Logique* (II, 6) qui a amené la manie des définitions; cette méthode ténébreuse, qui commence toujours par où il faut finir, et que, cependant, on appelle *méthode de doctrine* »[1]. En effet, « dans cette méthode, l'ordre veut qu'on définisse chaque notion par des idées plus générales qu'elle.... Ces définitions font passer l'esprit d'une idée vague à une idée encore plus vague, et ne lui présentent jamais rien qu'il puisse saisir... Un philosophe célèbre, persuadé que les notions les plus générales sont la voie des découvertes, a fait, pour expliquer les propriétés de l'être abstrait, un gros volume in-4° préliminaire à huit ou dix autres volumes de métaphysique. Je conviens que ses définitions sont aussi bonnes qu'elles peuvent l'être suivant les règles de la synthèse; mais, quoi qu'en disent ses partisans, il s'en faut bien que sa méthode soit *scientifique*. » (*Systèmes*, ch. XVII, 298.)

Quoi qu'il en soit de la confusion entre la rationalité nominaliste de Spinoza et le conceptualisme ontologique de Wolff, la réflexion logique de Condillac a (ou plus exactement sans doute elle aurait pu avoir) une importance capitale pour l'évolution de la pensée moderne[2]. Si Kant avait lu et médité le *Traité des Sys-*

---

[1] Allusion à la *Logique de Port-Royal*, IV, 2.

[2] Cf Raymond Lenoir, *op. cit.*: « M. Suard regrettait beaucoup que Kant ne fût pas venu causer avec Condillac; il y avait dans ce regret quelque perspicacité » (p. 159).

*tèmes* comme il a lu et médité les *Essais* de Hume, il n'y eût certes rien trouvé qui fût de nature à modifier ou même à influencer les thèses de l'*Esthétique* et de l'*Analytique transcendantale;* mais on ne peut s'empêcher d'imaginer qu'il y eût puisé une conscience plus nette, plus aiguë, de leur originalité radicale; il ne se serait pas attardé à les concilier coûte que coûte, avec la logique de la déduction leibnitzo-wolffienne, de manière à préparer la restauration de la synthèse avec Hegel. Faute de quoi, il a fallu attendre l'œuvre de Maine de Biran pour que l'analyse réflexive se constituât à titre de méthode indépendante, et vint, chez Jules Lachelier, rejoindre l'inspiration critique, en permettant de la dégager définitivement des brouillards et des équivoques du *transcendantalisme.*

Dans l'application de l'analyse à la psychologie, Condillac ne s'est donné d'autre tâche que de reprendre et de perfectionner l'œuvre de Locke, qu'il caractérise d'une façon curieuse au cours d'un parallèle avec Malebranche. « Locke n'avait ni la sagacité ni l'esprit méthodique ni les agréments de Mallebranche; mais aussi il n'en avait pas les défauts. Il a connu l'origine de nos connaissances, mais il n'en développe pas les progrès dans un détail assez étendu et assez net. Il est dans le chemin de la vérité, comme un homme obligé de se le frayer le premier. Il trouve des obstacles, il ne les surmonte pas toujours, il se détourne, il chancelle, il tombe, et il fait bien des efforts pour reprendre son chemin. La route qu'il ouvre est souvent si escarpée qu'on a autant de peine à aller à la vérité sur ses traces, qu'à ne pas s'égarer sur celles de Malebranche. » (*Traité des Systèmes*, ch. VII, p. 92.)

Les métaphores de Condillac expliquent assez ce qu'il s'est proposé : rendre unies et planes, comme dans un jardin à la française, les voies que Locke n'avait pas su débarrasser de leurs escarpements et de leurs obstacles. De son propre aveu Condillac y est parvenu seulement dans le *Traité des Sensations*, après s'être rendu complètement maître de la méthode d'analyse. « Si je veux faire un système sur l'art de penser, je vois l'entendement humain comme une faculté qui reçoit des idées, et qui en fait l'objet de ses opérations. Mais je remarque sans peine que les notions de faculté, d'idée et d'opération sont abstraites. Par conséquent, aucune d'elles n'est le principe que je cherche. Je décompose donc encore, et je passe en revue toutes les opérations. La conception se présente la première, comme la plus parfaite; mais je ne conçois que parce que je juge, ou que je raisonne; je ne forme des jugements ou des raisonnements que parce que je compare; je ne saurais comparer sous tous les rapports

où j'ai besoin de le faire, si je ne distinguais, composais, décomposais, et ne formais des abstractions. Tout cela demande nécessairement que je sois capable de réfléchir: la réflexion suppose de l'imagination ou de la mémoire: ces deux opérations sont évidemment l'effet de l'exercice de l'attention; celle-ci ne peut avoir lieu sans la perception; enfin la perception vient à l'occasion des sensations, et elle n'est que l'impression que chaque objet sensible fait sur moi. Cette décomposition me conduit donc à une idée, qui n'est point abstraite; et elle m'indique dans la perception le germe de toutes les opérations de l'entendement. En effet, l'exercice de cette faculté ne saurait être moindre que d'apercevoir, il ne saurait commencer ni plus tôt ni plus tard. C'est donc la perception qui doit devenir successivement attention, imagination, mémoire, réflexion, et enfin l'entendement même. Mais je ne développerai point ce progrès si je n'ai une idée nette de chaque opération; au contraire je m'embarrasserai et je tomberai dans des méprises. Voilà, je l'avoue, ce qui m'est arrivé, lorsque j'ai traité de l'origine des connaissances humaines. Pour suivre exactement les préceptes que j'indique aujourd'hui je ne les connaissais pas assez.» (*Ibid.*, XVII, p. 293).

Ce programme qu'il s'était tracé au dernier chapitre du *Traité des Systèmes*, Condillac l'a rempli en remontant plus haut que la perception, jusqu'à la sensation même, et en se préoccupant « de démêler ce que nous devons à chaque sens, recherche qui n'avait point encore été tentée »[1]. Sans s'interdire de se corriger lui-même, dans les éditions successives du *Traité des Sensations*, avec une irréprochable rigueur de scrupule, Condillac considère que la réussite de l'œuvre a été complète, si complète même que la portée risque d'échapper par la perfection même de son achèvement. « J'essayai en 1746 de donner la génération des facultés de l'âme. Cette tentative parut neuve et eut quelque succès; mais elle le dut à la manière obscure dont je l'exécutai. Car tel est le sort des découvertes sur l'esprit humain : le grand jour dans lequel elles sont exposées les fait paraître si simples qu'on lit des choses dont on n'avait aucun soupçon, et qu'on croit cependant ne rien apprendre. Voilà le défaut du *Traité des Sensations*. Lorsqu'on a lu dans l'exorde: *Le jugement, la réflexion, les passions, toutes les opérations de l'âme, en un mot, ne sont que la sensation même qui se transforme différemment*, on a cru voir un paradoxe dénué de toute espèce de preuve; mais à peine la lecture de l'ouvrage a-t-elle été achevée qu'on a été tenté de dire: *C'est une vérité toute simple, et personne ne l'ignorait*. Bien des

[1] *Extrait raisonné du Traité des Sensations.*

lecteurs n'ont pas résisté à la tentation »[1]. Pour nous, les réflexions de Condillac évoquent inévitablement ce que dit Claude Bernard[2] de ces esprits qui « veulent que tout soit clair, que tout s'explique, et qu'il ne reste pas un coin obscur dans un travail. On peut dire, quand un travail se présente avec ces apparences de clarté universelle et de logique, qu'il est faux et en partie une œuvre d'imagination plus que d'expérience »[2]. En effet, supposons le problème résolu. Cela voudrait dire que le même Condillac, qui a critiqué d'une façon si vive la forme synthétique de l'*Ethique*, aurait fait rentrer la psychologie dans le cadre de la démonstration analytique; selon la formule de Whitehead, qui concorde d'une façon frappante avec les expressions de l'*Extrait raisonné*, le *paradoxe* initial serait transformé en *truisme*[3].

Il reste pourtant à savoir de quelle nature est cette transformation. « Qu'une nouvelle sensation acquière plus de vivacité que la première, elle deviendra à son tour attention, écrit Condillac; et plus loin, précisément « pour donner une idée de la manière dont les facultés de l'entendement sont développées dans le *Traité des Sensations* », il ajoute: « La sensation après avoir été attention, comparaison, jugement, devient donc encore la réflexion. » Le devenir condillacien s'entend donc d'un processus psychologique, qui a un point de départ et un point d'arrivée; entre l'un et l'autre, il y a un écart qui est donné dans la conscience. Or, on peut sans doute supposer que le procédé d'identification logique suffise pour unir véritablement des termes abstraits que le génie mathématique a créés et qu'il manie ensuite à sa guise. Mais il est clair qu'il s'agit ici d'opérations réelles qui s'accomplissent naturellement, et dont on risquera d'autant plus d'altérer le caractère que l'on déploiera plus d'art pour en adapter l'expression à un idéal préconçu de simplicité: « Les questions bien établies (écrit Condillac dans une des rédactions de l'*Extrait raisonné*) sont des questions résolues. La difficulté est donc de les bien établir, et souvent elle est grande, surtout en métaphysique. La langue de cette science n'a pas naturellement la simplicité de l'algèbre, et nous avons bien de la peine à la rendre simple, parce que notre esprit a bien de la peine à l'être lui-même. Cependant nous n'établirons bien les questions

---

[1] *Extrait raisonné du Traité des Sensations. Précis de la première partie.*

[2] *Leçons sur la physiologie et la pathologie du système nerveux.* I. 1858. p. 15.

[3] *A Treatise of universal Algebra.* I, 1898, p. 6. Cf. *Les étapes de la philosophie mathématique*, § 297, p. 481.

que nous agitons, qu'autant que nous parlerons avec la plus grande simplicité. » (*Extrait raisonné*, 2e partie, 1780.) Autrement dit, c'est d'un progrès dans la simplification du langage que Condillac ferait dépendre le succès de l'analyse métaphysique; rien n'est plus propre à nous faire douter que cette analyse ait effectivement tenu, chez lui, la promesse *de ne point découvrir de vérité qu'elle ne la démontre*, si, du moins, nous n'acceptons pas, à titre de démonstration, la transposition arbitraire des opérations psychologiques en opérations grammaticales.

*Le Mémoire de Biran sur la Décomposition de la Pensée.*

Dans le chapitre de l'*Idéologie proprement dite* (XI) qu'il a consacré à Condillac, Destutt de Tracy écrit: « Ce n'est que depuis lui que l'Idéologie est vraiment une science. » Cette science, fondée sur l'étroite connexion de la grammaire et de la psychologie, les Idéologues en poursuivent l'étude, eux aussi, selon une exigence d'analyse absolue, c'est-à-dire, d'entière probité intellectuelle, et dans un esprit d'application modeste, de collaboration amicale, qui fait de leur époque l'une des plus nobles et des plus touchantes de l'histoire. La transition du XVIIIe siècle au XIXe, qui, partout ailleurs, a été une réaction, s'est, à travers l'école idéologique, manifestée comme un progrès. Maine de Biran continue l'œuvre de Destutt de Tracy et de Cabanis, qui eux-mêmes procédaient de Condillac.

A Destutt de Tracy, « philosophe qui a profondément creusé la mine ouverte par Condillac », dont la méditation s'est portée en particulier sur les conditions du jugement d'extériorité, Biran fait hommage de la découverte du *principe de motilité:* « Hors de l'exercice de la motilité, c'est-à-dire de *la faculté de faire des mouvements* et d'en *avoir conscience*, il ne pourrait y avoir lieu à l'action du jugement, ni par conséquent à aucune des facultés intellectuelles dont il est la base »[1]. Grâce à ce principe, Destutt de Tracy dissipe l'équivoque créée par l'usage indistinct du suffixe *ation*, qui a, en réalité, une double acception, active et passive; confondant l'une avec l'autre, Condillac en était arrivé à parler, non seulement de la sensation comme d'un fait primitif et simple qui pourrait se produire de lui-même, abstraction faite de la réaction du sujet sentant, mais encore d'une opération qui se dépouillerait de tout son processus d'activité interne, pour

[1] *Mémoire sur la Décomposition de la Pensée* (que nous désignerons dans la suite par D. P.) apud *Oeuvres de Maine de Biran, Edit. Tisserand.* t. IV, 1924, p. 45, note.

se réduire au simple signe de l'identité algébrique, ainsi que le voudront encore Laromiguière et Taine.

Quant à Cabanis, Biran lui est redevable d'avoir remis sur pied la statue de Condillac, qui n'était guère qu'un buste : la communication entre le monde extérieur et l'âme ou le cerveau, que le *Traité des Sensations* supposait immédiate, Cabanis montre qu'elle est subordonnée à des circonstances d'ordre physiologique, dont il fait remonter le cours jusqu'à la vie embryonnaire de l'être, qu'il mesure dans leur détail varié aux conditions d'âge, de sexe, de tempérament, de maladie, de régime, de climat : de telle sorte que la physiologie rejoint l'analyse des idées et la morale pour former la science de l'homme, « ce que les Allemands, dit Cabanis, appellent l'Anthropologie »[1].

Mais alors cette vision totale de l'être humain qui n'est plus seulement un être sentant et pâtissant, qui est un être souffrant, se mouvant, réagissant au dehors et réagissant sur lui-même, ne va-t-elle pas faire craquer les cadres d'une psychologie qui, tout en se déclarant une partie de la zoologie, avait défini à priori son idéal scientifique par son parallélisme avec la grammaire générale et avec la logique[2] ? Ainsi Biran remet en question le postulat initial de l'Ecole.

Destutt de Tracy n'avait tiré parti de la sensation de mouvement qu'afin de justifier le jugement d'extériorité, que Condillac avait ingénieusement, trop ingénieusement, fondé sur le double toucher. S'il avait ajouté « la condition qu'elle soit volontaire », il avait défini la volonté comme une quatrième espèce de sensibilité (*Ibid.*, p. 79), comme une faculté de sentir des désirs : il avait ainsi conservé les lignes générales du sensualisme. Au contraire, dans le *Mémoire sur la Décomposition de la Pensée*, Biran renonce à procéder, vis à vis de Condillac, par voie d'amendement : il fait porter sa critique sur la manière même dont le *Traité des sensations* applique la méthode condillacienne de l'analyse : « J'avertis, a écrit Condillac, qu'il est très important de se mettre à la place que nous allons observer »[3]. Or, cet avis au lecteur, l'auteur aurait dû le suivre à plus forte raison. Mais c'est précisément ce qu'il n'a pas su.

Loin de se défaire de sa conscience, pour s'introduire dans le mécanisme purement sensitif de la statue, il a obéi à l'il-

---

[1] *Premier Mémoire sur les Rapports du Physique et du Moral.*

[2] Cf. Destutt, *Note de l'Intermédiaire aux Eléments d'Idéologie* : « Cette science peut s'appeler Idéologie, si l'on ne fait attention qu'au sujet ; Grammaire générale, si l'on n'a égard qu'au moyen, et Logique, si l'on ne considère que le but. »

[3] *Eléments d'Idéologie*, ch. VII. *Extrait raisonné*, p. 399-400.

[4] *Avis important au Lecteur*, en tête du *Traité des Sensations*.

lusion commune des psychologues, glissé sa propre conscience dans la sensation pure et passive de la statue, de façon à l'enrichir clandestinement de toutes les propriétés qui lui étaient utiles, à lui Condillac, pour se donner l'air ensuite de déduire d'un fait simple en apparence le développement complexe de l'être intérieur. C'est ce que Biran met dans un relief décisif: « Condillac me paraît s'être placé dans le véritable point de vue d'une décomposition de la faculté de sentir, au commencement de son *Traité*. En disant que la statue devient odeur de rose, il exprime de la manière la plus vraie et pour ainsi dire la plus pittoresque, l'étude d'un être sentant qui n'est point encore une personne douée d'aperception. Dans un tel état, il ne saurait y avoir aucune faculté réellement constituée. En y supposant de suite une *attention*, une *mémoire*, un *jugement*, etc.... en déduisant ces facultés nominales et hypothétiques de l'affection pure, Condillac substitue sans s'en apercevoir le composé au simple, il oublie son point de départ *et met la Statue à sa place.* »[1] En effet « la lumière intérieure de conscience n'éclaire pas subitement tout *homme venant en ce monde*..... Nous avons commencé *à sentir, à vivre* sans connaître la vie ; encore même, et dans le plein développement de nos facultés, lorsque notre sensibilité affective s'exerce avec le plus d'énergie et d'intensité, nous existons sans conscience actuelle et sans la possibilité de ce simple retour, qui constitue dans nos modifications une personne individuelle, un sujet identique, capable de les apercevoir sans les *devenir.* » (D. P. III, 77.)

Cette zone de spontanéité organique, et de pure affectivité, où la vie psychique puise la raison de ses déterminations à la fois les plus confuses et les plus profondes[2], Biran y pénètre, non pas en médecin, comme avait fait Cabanis, mais on pourrait presque dire en malade, soumis aux fluctuations d'un tempérament délicat, à une complexité de réactions sans cesse changeantes que les procédés ordinaires de l'analyse tentent en vain de saisir et de fixer: « Il suffit... de vouloir appliquer à ces produits d'une sensibilité spontanée, bien indépendante dans son principe, un autre sens plus réfléchi qui ne leur est point directement appro-

[1] D. P. III, 143, n. 1.

[2] Cf. D. P., IV, 18 : « Pour qu'un être soit impressionnable ou affectible par un sens quelconque, il faut bien d'abord qu'il *vive* ; or, il ne peut vivre hors du concours de divers instruments organiques plus ou moins nombreux, qui se correspondent solidairement, et font, pour ainsi dire, un *échange* perpétuel de leurs impressions. Cette vie commune est inséparable d'un sentiment fondamental *absolu*, qui est bien *modifié* par les impressions accidentelles du dehors, mais non *constitué* par elles, puisqu'il leur donne le ton au lieu de le recevoir. »

prié, pour qu'ils fuient et se dénaturent: c'est Eurydice dont le souffle de vie s'évanouit par un simple regard.» (D. P. IV, 237.) Seulement, l'acuité même avec laquelle Biran ressent cette influence d'une substructure inconsciente, l'empêchera d'y trouver de quoi soutenir l'équilibre et de quoi expliquer le progrès de l'être tout entier: « Mieux je saisis ainsi cet état affectif, pour ainsi dire, dans sa *pureté* originelle, moins je conçois qu'on puisse dériver d'une telle source exclusive, et par simple transformation, quelques modes intellectuels de nature égale à ceux dont nous retrouvons le type complet en nous-mêmes »[1].

Le système de Condillac est donc condamné aux yeux de Biran, non par le défaut de la méthode, mais par un défaut dans l'application de la méthode: « L'analyste ne remonte pas encore assez haut.» (D. P. IV, 6.) Et en effet, « avant de chercher le *passage* de nos *sensations* à la connaissance des objets extérieurs qui n'en sont pas toujours les *causes*, ni même les occasions, la métaphysique avait.... à résoudre une question première et plus générale, où était même renfermée cette dernière comme un cas plus particulier: c'était de s'informer avant tout du passage d'un état purement affectif (tel qu'il peut être conçu approximativement par plusieurs signes pris dans notre existence) à celui d'aperception personnelle, qui est bien nécessairement le fondement, le premier degré de toute intelligence.» (D. P. IV, 8.)

Ce premier passage, il suffira, pour le découvrir, de pousser plus loin les indications de Cabanis et de Destutt de Tracy, en achevant d'expliciter ce qui demeurait implicite dans le langage de Condillac aux identifications souverainement habiles, perpétuellement illusoires: Avant la sensation, qu'il prend comme point de départ, il a déjà supposé un organisme en activité, se mouvant et dirigeant ses organes pour entrer en relation avec le monde extérieur; il a sous-entendu ce qui est la condition de toute relation, ce qui est origine de toute production effective et par là de tout éclaircissement véritable le « *déploiement d'effort* » (D. P. IV, 7). Et Biran marque nettement à quel progrès de pensée correspond la doctrine de l'effort: « J'ai substitué la résistance ou l'inertie organique à la résistance étrangère, et j'ai vu les facultés originairement constituées, non pas exclusivement dans ce mouvement contraint qui nous apprend qu'il existe quelque chose hors de nous, mais plus généralement dans l'effort qui est essentiellement relatif à quelque terme, qu'il s'applique soit au corps propre, soit au corps étranger.» (D. P. IV, 45, n. 1.) Quel que soit le

[1] D. P. IV, 19.

point de son application l'effort apporte à l'être la révélation de sa propre existence: « Le *moi* s'aperçoit dans sa résistance volontaire comme dans l'action initiante qu'il détermine »..... (D. P. IV, 97.) « Le sujet ne fait, pour ainsi dire, que s'apercevoir lui-même comme moteur. (Là est la conscience du mouvement ou de l'acte volontaire, qui est différente de la sensation du mouvement.)» (*Ibid.* 109.)

Systématiquement presque, comme l'atteste sa polémique avec Buffon dans le *Traité des Animaux*, Condillac avait négligé la spontanéité inconsciente de l'âme, liée de si près aux circonstances de la vie organique; il faisait naître au même moment *sensation* et *conscience*. Dès lors il s'était mis hors d'état de saisir le commencement de notre devenir intérieur; ce qui le condamnait à en laisser échapper l'étape décisive: celle où la statue cesse d'être purement et simplement *odeur de rose*, où elle se rend compte qu'elle perçoit une odeur de rose. C'est cette étape que Biran a réussi à dégager, d'un « point de vue... fondé sur le sens intime, et non sur aucune hypothèse prise hors de la réflexion ». (D. P. III, 97). Mais il n'en résulte nullement qu'il renonce à développer son analyse réflexive sur le terrain où s'était constituée l'analyse sensitive de Condillac: « Toutes les facultés, y compris la réflexion, découlent par le canal des sens; c'est ce qu'observe Condillac dans l'*Extrait raisonné du Traité des Sensations*, où il reproche à Locke d'avoir admis des facultés innées à l'âme. Je suis parfaitement de cet avis: *Tout découle des sens*, non par un seul et même canal homogène, mais par deux *canaux* opposés dans leur direction, leurs propriétés, comme dans les agents auxquels ils sont soumis; il y a un canal *passif*, pour ainsi dire, comme les *veines*, et un canal *actif* comme les *artères*. Or ces canaux ne se trouvent point également dans chaque sens externe; ils n'y exercent pas les mêmes fonctions. » (D. P. III, 241, n. 2.)

La manière dont Biran justifie cette thèse dans le *Mémoire sur la décomposition de la Pensée*, fait ressortir toute la fécondité de la méthode, en même temps qu'elle laisse prévoir les difficultés auxquelles il se heurtera plus tard pour l'achèvement du système. Pour l'analyse historique ou de déduction, chez plusieurs philosophes qui l'ont appliquée « avec le plus de succès à la connaissance des facultés de l'esprit humain, les sens forment ordinairement un chapitre assez court. » On emprunte à un sens, par exemple à la vue, le type qui permet de former « le seul caractère réel de l'idée abstraite complexe exprimée par le terme *sensation* »; de là on passe à des « produits dérivés..., dans

un ordre d'idées et d'opérations d'autant plus familières et d'autant plus aisées à reconnaître qu'elles se trouvent placées plus loin de l'origine. Je n'ai pas cru (continue Biran), que les facultés intellectuelles, que les métaphysiciens ont établies ainsi, sous des titres divers, pussent jamais être bien circonscrites dans leur domaine, leurs limites et la nature de leur fonction. Il m'a semblé que pour connaître le fleuve il fallait en sonder les profondeurs, et remonter le plus près possible de sa source, au lieu de le parcourir en surface, ou de le suivre dans son cours éloigné. » (D. P. IV, 139-140.)

Biran ne se propose rien de moins que de reculer le point de départ de l'Analyse des Sensations et des Idées (D. P. III, 144), et de refaire, dans un nouveau point de vue le *Traité des Sensations* (*ibid.*, IV., 16), en reprenant la tentative, dont Condillac avait lui-même marqué l'originalité, pour démêler ce que nous devons à chaque sens. Dans chaque ordre de sensation devenue consciente, Biran aperçoit, non plus une donnée simple dont on fera sortir un devenir complexe par une sorte d'alchimie grammaticale, mais un drame qui se joue effectivement entre deux personnages réels, *ce qui a conscience* et *ce dont il y a conscience*, tous deux agissant et réagissant pour créer, par leurs répliques mutuelles, une conception particulière du monde et de la vie; de telle sorte que la destinée de l'humanité pensante se trouve en fin de compte suspendue au progrès qui se fait d'un sens à l'autre.

Au plus bas degré de l'échelle se trouve l'odorat, et du point de vue nouveau où il est placé, Biran n'en parlera que pour offrir à Condillac l'hommage d'une contradiction directe.[1] Là même où le *Traité des Sensations* ne laissait apercevoir qu'un état simple, remplissant l'être tout entier, Biran rend attentif aux vicissitudes du rapport entre le sujet *odorant*, et l'objet *odoriférant*, d'où surgissent dans l'âme les répercussions les plus inattendues et les plus importantes: « L'individu qui se sent toujours une puissance identique, invariable et constante, déployée sur un terme organique, diversement modifié, devra perdre, après un certain nombre d'expériences, l'habitude, qu'il avait contractée d'abord, de s'attribuer les sensations comme les mouvements, et de *vouloir* les unes comme les autres... Quand son

---

[1] Cf. D. P. IV, 50, note : « Le rapport particulier sous lequel j'envisage les fonctions des sens me dispense de faire l'analyse de celle du goût. J'aurais pu de même omettre celle de l'odorat, si je ne me fusse occupé que de l'ordre réel et naturel de la dérivation de nos facultés intellectuelles des sens où elles prennent véritablement leur origine ; mais j'avais un autre but, qui n'a pu échapper à mes juges. »

attention est tout entière à une odeur agréable, et que tous ses efforts tendent à la retenir, une force invisible la lui enlève subitement et la remplace par une odeur repoussante.... » Cette force invisible, « c'est elle qui sera désormais l'objet de ses désirs, c'est en elle qu'il espère, c'est elle surtout qu'il craint, il lui portera des vœux, lui dressera des autels. Une imagination naturellement superstitieuse dirigerait donc les premiers pas que ferait, pour sortir de lui-même, l'être sensible et moteur, qui sent sa dépendance, non pas avant, mais aussitôt qu'il a conscience de sa causalité, c'est-à-dire l'aperception de son existence.» Ainsi «l'individu sent qu'il est dépendant ou subordonné dans ses sensations, libre dans ses actes; et il commence à soupçonner l'existence d'une cause invisible, qui a, pour le modifier, un pouvoir égal ou supérieur à celui qu'il retrouve en lui-même dans ses actes libres. C'est là qu'il faut rapporter l'origine du phénomène que nous appelons *croyance*, et non point aux perceptions directes du toucher, de la résistance, etc.... » (D. P. IV, 42-44.) Diderot disait que le palais est *superstitieux* tandis que l'odorat est *voluptueux*. Selon Biran, l'odorat est l'un et l'autre : car il « devine ou imagine son objet comme dans une sorte de vague ». Et Biran ajoute: « La volupté comme la superstition est amie du mystère. Aussi vont-elles souvent ensemble. »[1] Ces lignes sont de 1805; le *Génie du Christianisme* est de 1802. Les juges du *Mémoire* n'avaient plus à se demander ce que l'auteur pensait de Chateaubriand.

De même qu'il y a un univers de l'odorat, qui se prolonge en religion, il y a un univers de l'ouïe, qui a sa métaphysique. En effet, l'univers constitué par la liaison étroite entre les sons que l'oreille recueille et ceux que nous émettons au dehors ou que nous nous bornons à émettre intérieurement, est, selon Biran, l'origine naturelle de la réflexion et du jugement: « Tous les autres sens suppléent l'ouïe dans ce qui se représente, aucun ne peut la remplacer dans ce qui s'aperçoit et s'entend au dedans de nous ». (D. P. IV, 55). Et là aussi se trouvera l'explication du rôle joué par le langage, qui est une création volontaire de l'entendement, et qui pourtant lui fournit un point d'appui nécessaire au renouvellement de son propre effort, « la réminiscence... se réfléchissant pour ainsi dire du *dedans* au *dehors*, puisque le son *entendu* est encore *rappelé* ou répété tout bas ». (D. P. IV, 65).

C'est à la frontière commune de la pensée et du langage, que Maine de Biran fait naître les idées mixtes, c'est-à-dire les

---

[1] *Ibid.*, 44, n. 1.

rapports que nous transportons aux choses ou aux modifications passives, mais qui ont leur source réelle dans des actes qui viennent uniquement de nous-mêmes... « Dans le rappel volontaire des sons oraux, le mouvement ou l'acte vocal ne peut être séparé de son produit auditif; dans l'un et dans l'autre à la fois se trouvent compris le sentiment de puissance ou de *causalité* (exemplaire premier de toute idée de cause, ou force productive étrangère), celui d'unité et d'identité dans le *temps*, ou la durée distinctement mesurée par des modes successifs, aperçus les uns hors des autres, par conséquent l'idée de pluralité dans ces modes, et celle de totalité dans un intervalle de temps qu'ils occupent; les idées de réalité ou de privation, celles d'existence et de non existence, dérivent immédiatement du contraste perçu entre les sons qui continuent ou cessent par l'action de la volonté, et ceux qui surviennent ou persistent quand elle n'agit plus, etc. Tous ces modes *potentiels*, que Kant distingue sous le nom de *catégories*, sont en effet inhérents au déploîment de l'action volontaire sur des termes appropriés; mais ils ne sauraient être conçus hors de ce déploîment, ni avant lui, par conséquent hors des conditions originelles qui le déterminent, des instruments qui l'appliquent. » (D. P. IV, 74).

De ce point de vue, les théories extrêmes sur les concepts sont moins éloignées qu'on ne croit, toutes deux partagent cette illusion que le signe est quelque chose en soi, à part de l'acte volontaire qui confère une signification au signe et qui le consacre comme tel [1]: « L'erreur des platoniciens qui réalisaient les idées en les plaçant hors de l'entendement même, dans une région mystérieuse, paraît être bien loin de nous; et cependant toutes les formes de notre langage consacrent cette réalisation absolue des produits intellectuels, comme s'ils persistaient hors de l'esprit qui le conçoit ». (D. P. IV, 220, note). Et de là résulte, en effet, le nominalisme de la *Langue des Calculs*. « Parce que les mathématiciens sont heureusement parvenus à se passer de raisonnement, on a substitué la liaison des signes à celle des jugements, sauf à rétablir ensuite celle-ci, quand ils connaissent le résultat. De ce qu'ils emploient enfin avec succès des *méthodes mécaniques* certains philosophes ont trop légèrement cru qu'il serait

---

[1] Cf. D. P. IV, 255 : « Le mouvement *vocal* ou *oral* et la perception auditive interne se trouvent compris indivisiblement dans un *vouloir unique* et constituent une seule action ou idée complète. Ici encore le simple s'enveloppe et le composé seul se réfléchit. C'est ce composé qui devient signe et qui réunit bien toutes les conditions d'une véritable signe intellectuel. »

possible d'introduire, sans danger, des méthodes semblables dans les déductions de nos idées mixtes de tout ordre. Ils ont trop cru qu'à l'exemple des géomètres il n'y avait qu'à bien arrêter d'abord ses conventions avec sa propre pensée, bien faire sa langue, pour se laisser aller ensuite aux transformations qu'elle indique, être autorisé à prendre toutes les *proportions* sur les signes, et à se débarrasser du fardeau des idées pour aller plus vite. » (D. P. IV, 209.) Il est tout à fait remarquable qu'en s'opposant aux Idéologues qui invoquaient la vertu magique d'une langue bien faite pour professer, selon l'expression de Mach, *l'économie de la pensée*, Biran prétend ne faire qu'« appliquer et étendre la découverte immortelle de l'auteur de l'*Essai sur l'origine de nos connaissances: la nécessité des signes pour penser, réfléchir et disposer* de l'exercice *de l'attention*, de la *mémoire*, etc... *Les signes institués volontaires rendent l'exercice de nos facultés disponibles*... Condillac, songeant comme tous les inventeurs, à l'utilité pratique de sa découverte, n'est point remonté jusqu'aux principes qui devaient lui servir de base; et s'il l'eût fait, nous aurions eu sans doute un autre *Traité des Sensations* qui eût appliqué et développé le principe de la disponibilité des signes, au lieu de le faire oublier ou méconnaître. » (Cf. D. P. III, 133, et note.)

Selon Biran, la vue fait contraste avec l'ouïe par son caractère d'essentielle extériorité. Prise en elle-même, elle demeure limitée à l'image superficielle des êtres ; ne pénétrant jamais dans leur intimité, il ne lui arrive jamais non plus de se heurter à la moindre résistance. Les données visuelles se laisseront donc composer n'importe comment ; et c'est pourquoi elles se prêtent si aisément aux créations du génie: « La faculté créatrice spontanée... est toujours représentée sous l'emblème de la vue, *intueri*, voir ; on dit *l'œil perçant du génie* »[1]. Mais la contre-partie de cette fécondité merveilleuse est une inaptitude à l'analyse philosophique : « Les idéalistes sceptiques et ceux qui ont admis la doctrine de la sensation transformée, ont raisonné comme pourrait le faire une intelligence réduite au sens de la vue ». (D. P. IV, 93). La réflexion est chez eux un phénomène physique, plutôt encore qu'intellectuel; elle est, selon l'heureuse expression

---

[1] D. P. IV, 179. Cf. 171. « On pourrait dire de cette faculté de créer en représentant qu'elle se définit elle-même uniquement par son exercice... Le génie des arts est en quelque sorte comme le despotisme : il est doué de la *force exécutive ;* cela lui suffit. *Sa force législative* est dans l'exécution même... Le génie des sciences appuyé sur un petit nombre de signes très complexes et très généraux qui doublent son énergie en la concentrant... revit les *abstraits* dans les *concrets* et les *concrets* dans les *abstraits*. »

de Biran, une « réflexion *spéculaire* où l'être pensant qui se cherche et se mire dans un miroir presque toujours infidèle, s'éloigne de plus en plus de la réflexion concentrée où il peut saisir ses propres formes »[1].

Ces analyses, d'une richesse et d'une profondeur étonnantes, conduisent à poser le problème de la réflexion pure, qui est, pour Maine de Biran, le problème de l'activité pure, et qui se résout par la considération du toucher actif : « Le toucher actif établit seul une communication directe entre l'être moteur et les autres existences, entre le sujet et le terme extérieur de l'effort, parce que c'est le premier organe avec lequel la force motrice, étant constituée en rapport direct et simple d'action, puisse se constituer encore sous ce même rapport avec les existences étrangères ». (D. P. IV, 102). Or, « si ce sens fournit seul à la pensée le moyen de sortir d'elle-même, ou s'il l'entraîne irrésistiblement dans le monde extérieur, il lui donne aussi un point d'appui fixe et solide, d'où elle peut se *réfléchir* avec une nouvelle activité, et rentrer plus profondément dans son propre domaine ». (D. P. IV, 114). En effet, « ce sens est le seul qui aille chercher son objet dont l'action ne peut jamais le prévenir. La lumière, les sens externes et les odeurs viennent *surprendre*, *heurter* leurs organes ; la matière tangible attend passivement l'application du sien ; c'est un *acte* et non une *impression* qui le manifeste... Dans le toucher, la perception ne peut pas plus se continuer que commencer hors d'une détermination volontaire, qui ne doit pas seulement donner la première impulsion, mais de plus l'entretenir par un effort prolongé, ou par une succession d'actes non interrompus ». (D. P. IV, 116).

Le primat du toucher va résoudre le problème posé par Condillac du rapport entre l'analyse mathématique et l'analyse

---

[1] D. P. IV, 114 ; cf. p. 178 : « Dans la faible esquisse de ces traits qui caractérisent une sorte d'intuition ou d'imagination intellectuelle, nous pouvons reconnaître une faculté spontanée dont l'exercice actif est tout en *résultat*, et non point en principe d'aperception ou de conscience. Tel est le caractère de cette faculté qui s'exerce, pour ainsi dire, en dehors de l'être pensant. C'est aussi sous ce rapport extérieur, ou en la jugeant par ses résultats, qu'on peut lui donner la qualification d'active par laquelle on la distingue souvent. N'est-ce pas de la même manière qu'on reconnaît une activité des passions ? Ainsi, c'est lorsqu'un être est le plus complètement passif pour lui-même ou dans sa propre aperception, qu'il est le plus actif aux yeux du spectateur, et ici l'opposition dans les termes décèle bien l'opposition qui existe entre les deux points de vue, dont l'un se fonde sur une intuition tout externe, tandis que l'autre se concentre dans la réflexion la plus intime : c'est là qu'est le secret de toutes les divergences des systèmes métaphysiques et la source de tant d'obscurités apparentes. Si nous avions une langue expresse appropriée à la réflexion, nul doute qu'il y aurait une évidence métaphysique comme une évidence mathématique. »

métaphysique : « Le toucher, isolé de la vue, se rapproche bien davantage (même dans son exercice naturel) du véritable *objet* mathématique, qui n'existe pour nous qu'en abstraction. La géométrie de l'aveugle est une sorte d'arithmétique sensible, une combinaison de véritables *unités* ou points solides. Elle est plus près aussi du fondement de la source commune de toute *science :* de ce point commun où toute analyse aboutit, et d'où toute synthèse repart, où le physicien est conduit, en quelque sorte, à intellectualiser la matière, où le géomètre aussi rencontre le métaphysicien, où leurs conceptions d'unité, de force, tendent à se modeler sur le même type. Lorsqu'on dit que le toucher est le sens *géométrique* (il est entendu qu'on ne parle dans ce cas que du toucher actif), on exprime en un seul mot le caractère propre, comme l'inépuisable fécondité, des idées dont il est la source » (D. P. IV, 121). De la même source dérivent donc deux types d'évidence qui s'expliquent et se soutiennent en quelque sorte par leur connexion originelle, que la philosophie doit d'autant plus avoir souci de distinguer nettement afin de les définir chacun dans la pureté de leur ordre : « Le mathématicien, placé à la source, conçoit et se *représente*... Le métaphysicien, placé à la même source, conçoit et *réfléchit* ». (D. P. IV, 234).

En conclusion, « ce *critère*, cette lumière de l'évidence que nous cherchons, ne peut venir entièrement du dehors, nous ne le trouverons point uniquement dans les rapports de nos signes à nos idées, ni dans une *identité* conventionnelle et bien souvent illusoire. La source de l'évidence doit être plus réelle et plus près de nous; il y en a une *métaphysique* comme il y en a une *mathématique*, toutes deux également fondées sur le fait primitif d'existence. Notion objective du terme de l'effort et toutes les idées qui dérivent de la même origine sans aucun autre alliage : *évidence mathématique*. Conception réflective du sujet *moi* de l'effort et tous les actes de nature identique à celui qui fonda le premier sentiment individuel d'existence : *évidence métaphysique*, inséparable de la première ». (D. P. IV, 233). De cette page, il convient de rapprocher ce que, le 28 octobre 1819, Maine de Biran notait dans son *Journal intime :* « Un homme méditatif qui avance jusqu'à un certain point dans cette intuition interne, donne à d'autres les moyens d'aller encore plus avant. Si les écrits des philosophes spéculatifs ne font pas naître la lumière, ils la tirent des autres esprits bien disposés, comme l'étincelle est tirée du caillou. Nous avons là la première et vraie des causes de ce qu'on appelle les divergences ou oppositions des systèmes de philosophie. Les ignorants seuls prennent pour des oppositions

les simples différences de points de vue, qui s'attachent, tantôt à l'homme extérieur, tantôt à l'intérieur, et qui saisissent celui-ci sous des faces diverses ou dans des degrés divers d'intériorité »[1].

Ce sont ces degrés divers d'*intériorité* que le *Mémoire sur la décomposition de la Pensée* a effectivement parcourus. Dès lors, les dissentiments, dont un de Bonald triomphe si lourdement et si superficiellement, ont leur racine, par delà les caprices des individus et la succession des siècles, dans les modes permanents de notre organisation sensible, dans la diversité des aspects sous lesquels ils nous font apparaître l'univers; mais par la même, si l'on a su remonter jusqu'à leur source et en découvrir le véritable caractère, leur antagonisme apparent est susceptible d'être résolu, grâce à l'analyse qui rend à chacun de ses aspects sa physionomie propre et permet de redresser la perspective de leur rapport hiérarchique. Là est l'originalité souveraine de l'œuvre, telle que Biran lui-même la précise dans les dernières pages du *Mémoire :* « Je trouve en moi-même et j'établis dans l'homme trois sortes de facultés non séparées, mais aussi réellement distinctes entre elles que le sont les organes particuliers de sens, sur qui elles se fondent : facultés 1° *affectives*, qui constituent comme la base et la matière première de son être; 2° *représentatives*, qui l'informent de ce qui est au dehors et fixent les limites; 3° *aperceptives* ou *réfléchies*, par lesquelles il prend connaissance et de ses affections et de ses idées, et de lui-même comme sujet pensant et sentant... Ce n'est assurément rien dire de nouveau que de distinguer ces trois facultés, ou si l'on veut ces trois propriétés de notre être, par lesquelles nous sommes capables d'*éprouver* simplement le plaisir ou la douleur, de nous *représenter* quelque chose hors de nous, et d'*apercevoir* plus ou moins confusément nos actes ou leurs résultats, en conservant le sentiment *individuel* de notre existence et demeurant le même *moi*. Je crois bien que tout le monde sent cela à peu près de la même manière, quoique chacun puisse l'exprimer diversement à la sienne; mais ce qui peut être, je crois, considéré comme assez nouveau, c'est d'avoir entrepris de rapporter chacune de ces facultés (et la dernière surtout) à une source ou à une condition particulière prise dans l'organisation elle-même, d'avoir cherché à les reconnaître individuellement dans divers produits où elles se combinent intimement, quoique d'une manière inégale, d'avoir fait en quelque sorte la part de chacune dans les composés de l'ordre sensible comme de l'ordre

[1] Edit. Naville, 3e édit., 1871, p. 290.

intellectuel, d'avoir montré enfin le parallélisme de ces deux ordres qui ont toujours été, si je ne me trompe, ou trop séparés, ou trop confondus. C'est là ce que j'appelle une décomposition sinon de la *faculté de penser* une et individuelle, du moins des *facultés de l'homme* ». (D. P. IV, 239-241.)

*L'embarras de l'éclectisme biranien.*

Nous avons dû citer amplement Maine de Biran, comme nous avons fait pour Condillac: chez l'un et chez l'autre, en effet, la valeur de l'analyse est inséparable de la manière dont elle s'exprime ; mais, nous semble-t-il, pour des raisons inverses. L'art de Condillac consiste à découvrir des façons de parler assez simples, assez souples, assez fluides, pour n'offrir aucun obstacle à la marche, en terrain uni, d'un automate grammatical. Au contraire, Biran donne pour sujet à sa psychologie, non une « statue », mais un homme, et qu'il fait vivre dans le monde réel. Sa première tâche sera donc de se mettre en garde contre les complaisances et les facilités du langage, afin de restituer à la psychologie la position véritable des problèmes, dans leur complexité, dans leur incertitude, dans leur obscurité. Voilà pourquoi il lui arrive d'écrire : « Les obstacles à la science (et ceci est bien remarquable) ces obstacles, dis-je, font partie de la science même ». (D. P. IV, 240). Avant de songer à les supprimer, il convient de les reconnaître, et de leur demander ce service essentiel que par eux on soit obligé à ce perpétuel renouvellement d'effort qui est nécessaire pour faire subsister la pureté de l'aperception interne[1]. « L'évidence mathématique empruntée du dehors y revient et n'existe qu'en se communiquant par des signes clairs et durables... Au contraire..., les conceptions du métaphysicien échappant aux signes extérieurs, l'évidence ne peut y être qu'immédiate pour le sujet même et incommunicable par des moyens artificiels ». (D. P. IV, 234).

L'année où a été rédigé le *Mémoire sur la Décomposi-*

[1] Cf. D. P. IV, 238 : « Les signes, dans leur institution secondaire, sont à peine une barrière suffisante pour retenir ou préserver l'aperception de cet enchaînement de l'habitude. Ajoutez les obstacles naissant d'un langage qui ne peut exprimer un seul point de vue pris en nous-mêmes, sans une métaphore qui nous rappelle au dehors ; ajoutez encore l'influence essentielle des affections immédiates du tempérament, dont l'exercice de la réflexion ne peut jamais entièrement s'isoler, et qui rend chaque observateur si différent de tout autre, si différent de lui-même en divers temps, que les faits évidents pour celui-ci paraissent souvent des illusions ou des chimères à celui-là, sans qu'ils aient presque aucun moyen de s'entendre ; et que la vérité de sentiment intérieur, qui nous frappe vivement à cette heure, s'obscurcira peut-être dans l'heure suivante. »

*tion de la Pensée* est celle où meurt Kant ; et c'est l'année aussi où, avec l'*Exposition de la Doctrine de la Science de 1804*, le *transcendantalisme*, chez Fichte lui-même, achève de s'orienter vers la transcendance de l'intuition. Si donc le synchronisme que nous rappelons ici avait effectivement joué dans l'histoire, la pensée critique aurait pu, dès les premières années du siècle, évoluer sur le plan de l'immanence rationnelle, c'est-à-dire qu'au lieu de chercher à s'équilibrer par le haut, grâce à la restauration d'une dialectique synthétique, elle aurait trouvé son achèvement et son unité dans l'approfondissement de son caractère proprement analytique et réflexif. Et il est remarquable que par là elle fût demeurée d'autant plus fidèle à l'esprit dont procède la première *Déduction des Catégories*. Si Kant a remanié cette *Déduction*, s'il a rompu le lien qu'il avait d'abord établi entre les conditions par lesquelles l'*Analytique transcendantale* rend compte de la synthèse intellectuelle, et les conditions qui régissent l'appréhension sensible et la reproduction imaginative, c'est surtout parce qu'il craignait d'être entraîné vers l'*idéalisme dogmatique*, tel qu'il l'attribue à Berkeley. Mais cette crainte, à son tour, ne s'explique que par l'imprécision où l'*Esthétique transcendantale* avait laissé le rapport entre les formes *a priori* de l'intuition sensible et la matière qui était destinée à les remplir. Faute d'avoir suffisamment médité pour lui-même le problème de ce rapport, Kant a fini par recueillir le « *jugement de perception* » à l'état brut en quelque sorte où il l'avait trouvé chez Hume, en se contentant de lui opposer immédiatement un « *jugement d'expérience* », seul susceptible d'objectivité.

Or, l'analyse profonde du jugement de perception, chez Biran, permet de corriger la psychologie rudimentaire, qui était commune au *réalisme transcendantal* de l'école anglaise et à l'*idéalisme transcendantal* de l'école allemande; elle fait enfin comprendre, ce que Kant avait seulement entrevu, comment l'activité de conscience, où « les concepts purs de l'entendement » prennent leur source, prolonge un mouvement par lequel le sujet a déjà manifesté sa capacité de réaction propre. A cette condition, la théorie de la connaissance sensible et la théorie de la connaissance scientifique apparaissent exactement homogènes l'une à l'autre : et la conscience cesse d'être partagée, c'est-à-dire matérialisée, par l'opposition entre un moi phénoménologique qui est, comme il arrive si souvent pour les notions de l'empirisme, une vue *a priori* de l'esprit, et un moi transcendantal qui a été forgé par raison de symétrie, qui risque de se confondre avec le noumène, avec la chose en soi, et qui, aussi bien, dès la

première édition de la *Critique de la Raison pure*, semble aller déjà se perdre dans le réalisme agnostique de l'objet transcendantal [1].

La liaison que nous imaginons ici entre le kantisme et le biranisme, pris tous deux sous la forme initiale que leur donne le jaillissement du génie, eût peut-être épargné à l'idéalisme un demi-siècle de divagations spéculatives. Par elle aussi Biran eût évité quelques-unes des contradictions ou des incertitudes qui ont marqué le développement de sa carrière. En fait, Biran semble n'avoir eu de contact direct avec la pensée kantienne que par la *Dissertation latine* de 1770: *De mundi sensibilis atque intelligibilis formae et principiis;* cela lui suffit pour soupçonner l'originalité de la doctrine, non pour en mesurer la véritable portée [2]. Biran n'a pas suivi la critique à travers l'*Analytique transcendantale ;* il en a repoussé la solution avant d'être parvenu à en saisir le problème [3].

Par là s'explique ce que devait présenter d'étrange l'évolution de la doctrine biranienne. Biran prendra pour centre la notion de cause, et cette notion, il n'aura pas eu la fortune de l'envisager sous l'aspect rationnel que lui a conféré la science moderne. De fait, il ne connaît pas de milieu entre un phénomène empiriste, d'une part, et, d'autre part l'ontologie dynamiste, que Condillac déclarait avoir rencontré chez Leibnitz. Biran avait lu dans le *Traité des systèmes:* « L'essence ne détermine dans un être que ce qui lui appartient constamment... Il faut donc reconnaître dans chaque substance une autre raison par où on puisse comprendre pourquoi et comment tel changement devient actuel plutôt qu'un autre. Or, cette raison, c'est ce que j'appelle *force*. Il y a donc dans chaque monade une force qui est le principe de tous les changements qui lui arrivent, ou de toutes les perceptions qu'elle éprouve... Quoique la notion de force soit du ressort de la métaphysique, elle n'en est pas moins intelligible. Car chacun peut remarquer en lui-même un effort

---

[1] Cf. *Critique du quatrième Paralogisme de la Psychologie rationnelle :* « L'objet transcendantal qui sert de fondement aux phénomènes extérieurs, tout comme celui qui sert de fondement à l'intuition interne, n'est ni matière ni être pensant en soi, mais un principe, à nous inconnu, des phénomènes. »

[2] Cf. Vallois, *La formation de l'influence kantienne en France*. 1924, p. 250.

[3] Cf. D. P. III, 226, n. 1 : « C'est pour avoir suivi à perte de vue la branche des faits réfléchis, sans donner aucune attention à sa collatérale organique, que les métaphysiciens, les Allemands surtout, doués du plus grand talent philosophique, me paraissent s'être tant égarés dans un monde purement abstrait. »

continuel, toutes les fois qu'il veut agir... La force consiste donc dans un effort continuel pour agir»[1]. C'est le leibnitzianisme ainsi entendu que Condillac réfute, et le problème biranien de la causalité consiste seulement à réfuter la réfutation de Condillac. Nulle part il n'y sera jamais question d'une réflexion sur le savoir proprement scientifique, comme celle que la *Critique de la Raison pure* mettait en œuvre ; la justification de la causalité relève uniquement de l'imagination analogique qui était le ressort de la spéculation dans la période précartésienne, c'est-à-dire préscientifique.

De là résulte un curieux phénomène de choc en retour ; le combat, que Biran n'a cessé de livrer contre les cartésiens afin d'affranchir le moi de cette survivance de substantialité dont la thèse de la *res cogitans*, portait encore la trace, devait le conduire bien plutôt à redescendre vers la métaphysique d'Aristote qu'à décider la victoire du spiriualisme. « L'idée de substance ne se laisse point ici ramener au fait de conscience comme à son antécédent psychologique ; nous concevons la substance, nous ne la sentons pas, nous ne l'apercevons pas intimement, tandis que nous apercevons en nous la force, en même temps que nous la concevons hors de nous ou dans l'objet »[2]. A son tour l'image de la causalité dynamique, projetée au dehors, va réagir sur la conception du monde intérieur, va la fixer à la frontière psychophysiologique[3], sans permettre de considérer l'activité proprement spirituelle : « La physiologie s'est proposé ce problème: comment la volonté peut-elle mouvoir ou contracter les muscles ? En supposant que le problème fût résolu dans le cas du mouvement purement animal déterminé ou forcé par des appétits ou des impressions extérieures, il ne serait point et ne saurait l'être pour le cas où une volonté, une force hyperorganique, crée l'effort constitutif du *moi* ; car ce qui constitue la cause, l'efficace de la cause, ne se représente point, mais s'aperçoit intérieurement ; et la manière dont le problème est posé se fonde sur cette sorte d'antinomie des facultés très bien relevée par Kant, qui fait que nous voulons toujours expliquer par l'emploi d'une faculté ce qui est du ressort d'une autre faculté toute différente.

---

[1] *Traité des Systèmes*, VIII, I, 4, p. 105.
[2] Article sur *Leibnitz*, *Ed. Cousin*, IV, 329.
[3] Cf. D. P. IV, 194, note : « Gassendi était physicien, et ne voulait introduire dans la métaphysique que des notions sensibles, des images ; Descartes, au contraire, avait élevé, dès son point de départ, un mur de séparation entre le domaine de la pensée et celui de la nature extérieure. Ces deux grands hommes se lancent des traits perdus, il faut se placer entre eux pour les ramasser. »

Toutes les recherches sur les causes, les forces, ou leur manière d'agir supposent également l'ignorance du principe ou du fait primitif qui sert de base à toute idée de force ou de cause efficiente : savoir, le sentiment immédiat de l'action de la force motrice qui est en moi, le sentiment généralisé à l'aide des signes du langage, déplacé de sa base naturelle et transporté aux objets de la nature extérieure, fournit la matière de toutes les questions illusoires et insolubles de la métaphysique générale. On ne remontera jamais par la pensée au delà du *moi* et de l'effort primitif, auquel se rattache toute idée de cause efficiente ou de force »[1].

Il n'était guère utile, pour les philosophes kantiens du XIX^e^ siècle, d'avoir compris que Kant avait répondu à Hume, du moment qu'ils n'avaient pas compris également comment Biran répondait à Condillac. Mais la réciproque est également vraie. C'est en vain que Biran avait réussi à tirer l'analyse de l'impasse où la préoccupation dominante de la liaison grammaticale avait engagé l'école idéologique, puisqu'une fois retrouvée l'activité constitutive du *moi*, il n'était pas capable de la relier à l'intelligence de la vérité scientifique, de franchir les distances entre la subjectivité de la vie intérieure et l'universalité des valeurs spirituelles.

Aussi, faute d'avoir fait porter la méthode moderne d'analyse sur le problème moderne de la causalité, Biran demeure dans une attitude équivoque, dans une position incertaine, au delà de l'empirisme condillacien dont « l'unité systématique... paraît être plus dans l'*expression* que dans les faits mêmes », en deçà de l'innéisme qui « souvent d'accord avec l'observation intérieure ou le témoignage du sens intime, prend néanmoins son point de départ hors de cette source ». (D. P. IV,136-137.) On peut dire que le *Mémoire sur la Décomposition de la Pensée* contenait déja l'aveu de cette équivoque et de cette incertitude dans la page curieuse où Biran situait sa doctrine par rapport aux systèmes antagonistes. « J'ai cru qu'en remontant au principe ou au point commun d'où ils commencent à diverger, il n'était pas impossible de trouver quelque voie d'une conciliation désirable ; j'ai cru qu'en faisant usage d'une sorte d'*éclectisme*, admettant : 1° avec l'école de Leibnitz, comme faits (mais comme faits uniquement) d'observation intérieure, deux ordres de facultés, l'un *actif*, l'autre *passif* ; 2° avec les disciples de *Locke*, deux classes d'idées, *simples* dans la réflexion, *composées* dans la sensation ; 3° avec

---

[1] *Nature de l'influence de la volonté sur le corps*, apud Tisserand, *Mémoire sur les perceptions obscures*, 1920, p. 52.

*Condillac* et ses disciples enfin, une méthode naturelle de dérivation (tant des facultés que des sensations et des idées) d'une source mixte commune, les *sens* ; et plus positivement l'exercice particulier de chaque sens, j'ai pensé, dis-je, qu'il n'était pas impossible de réunir jusqu'à un certain point les avantages propres à chacun des systèmes en évitant les écueils qui me paraissent se présenter lorsqu'on veut suivre exclusivement jusqu'au bout l'un d'eux en particulier ». (D. P. IV, 138) [1].

Dans cette déclaration *d'éclectisme* se trouvent déjà renfermés tous les embarras auxquels la doctrine biranienne s'exposait comme toute doctrine où l'on tente de tourner au profit des vérités qui, procédant de l'ordre spirituel, ont dû être élaborées par l'intelligence, le prestige de certitude qui s'attache à la simplicité d'un fait d'observation. Et ces embarras, Biran les a en quelque sorte expérimentés, lorsqu'il a essayé de traduire au dehors, pour la faire partager à ses contemporains, l'évidence métaphysique du moi-cause.

Le manuscrit d'un *Discours* destiné à être lu dans une réunion de philosophes, exprime une vive déception : « Je ne m'attendais pas à voir nier d'une manière si positive l'existence d'un fait attestée par la conscience : *certissima scientia et cla-*

---

[1] Les relations directes de Cousin avec Biran rendent vraisemblable qu'il connaissait cette page lorsque, tout en modifiant les éléments de la combinaison, il introduisait le mot d'*éclectisme* dans une leçon de décembre 1817 : « Ce serait une étude intéressante et instructive de pénétrer les défauts de ces écoles qui subsistent et fleurissent parmi nous en les mettant aux prises l'une avec l'autre, et de recueillir leurs divers mérites dans le centre d'un vaste éclectisme qui les contiendrait et les achèverait toutes les trois. La philosophie écossaise nous montrerait les défauts de la philosophie de Locke ; Locke servirait à interroger Reid sur des questions que celui-ci a trop négligées ; et l'examen du système de Kant nous introduirait dans les profondeurs d'un problème qui a échappé aux deux autres écoles. » (*Premiers Essais de pilosophie*, 3e édit., 1855, p. 227.) La réminiscence a pu être involontaire, et le rapprochement aurait assez peu d'importance, si l'expression n'avait été le point de départ d'une polémique qui a suggéré à Cousin la note suivante : « Voilà donc l'éclectisme, la chose et le mot, dans une leçon de décembre 1817, avant que nous ayons pu le trouver dans l'école d'Alexandrie qui nous était alors fort peu connue, ou dans une étude plus approfondie de la doctrine de Leibnitz, surtout bien avant que nous eussions l'idée qu'il y eût alors en Allemagne des systèmes auxquels on nous accuserait un jour de l'avoir dérobé. Nous n'avons emprunté l'éclectisme à personne. Il est né spontanément en notre esprit du spectacle des luttes éclatantes et de l'harmonie cachée des trois grandes écoles du 18e siècle. » *(Ibid.)* On comprend alors que, retrouvant l'expression dans le *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, que Lainé lui avait confié pour la publication, Cousin eût manqué tout à fait d'empressement pour s'acquitter de sa tâche. Et nous ne croyons pas le calomnier en imaginant qu'il a préféré se borner à réimprimer le début du *Mémoire*, qui ne contenait pas le mot d'une célébrité devenue fâcheuse, et qu'en raison de cette circonstance la philosophie a été pendant près d'un siècle privée du document le plus précieux pour l'intelligence de Biran.

*mante conscientia:* cette aperception immédiate, interne du moi un, simple, identique, sujet réel et actuel, non point abstrait ou possible, de tous les modes d'existence; toujours présent à lui-même comme personne individuelle, sans se concevoir d'abord comme chose, sans pouvoir jamais se représenter ou s'imaginer de dedans en dehors comme objet. C'est sans doute ma faute si je n'ai pas été, si je ne suis pas encore entendu. Peut-être aussi que dans la science de notre être pensant les premières vérités immédiates aperçues par les esprits qui sont propres à se tourner de ce côté, sont-elles de leur nature incommunicables aux autres par le moyen des signes du langage »[1].

Il est pourtant trop commode d'accuser le langage lorsque la contradiction, ou tout au moins l'indécision, est dans la pensée. La réflexion biranienne s'est proposé comme but essentiel de dissiper le mirage de l'unité (*absolu de la sensation* chez Condillac ou *absolu de l'intuition* chez Schelling), qui empêche de suivre les « progrès de l'être, simple dans la vitalité, mais destiné à devenir double dans l'humanité »[2]. S'il en est ainsi, ce que l'homme, considéré dans sa condition propre, perçoit de lui-même, *certissima scientia et clamante conscientia*, ce n'est pas le moi, en tant qu'« unité entière et indivisible », c'est un rapport dont le moi est seulement un terme : « Le fait primitif du sens intime n'est autre que celui d'un effort voulu, inséparable d'une résistance organique ou d'une sensation musculaire dont le *moi* est cause. Le fait est donc un rapport dont les deux termes sont distincts sans être séparés ». (N. I, 216).

Le point d'application pour cette évidence dont Biran se réclamait, semble maintenant, non pas seulement déplacé, mais ce qui est plus étrange pour un point, divisé, ou tout au moins divisible : « Etant donnée l'aperception interne de ce rapport primitif et fondamental de cause à effet (par laquelle l'homme est donné à lui-même), les deux termes du rapport sont aussi donnés comme distincts, mais non séparés. Or, voilà précisément ce qui fait la difficulté du premier problème de la philosophie: on voudrait savoir ce qu'est en soi, dans l'absolu, cette cause moi qui n'existe et ne peut se sentir que comme cause ; on voudrait savoir aussi ce qu'est en soi cet effet qui ne peut exister pour nous qu'au même titre d'effet ou dans son rapport à sa cause moi quand le mode est actif ou volontaire, et non-moi quand le mode est involontaire et passif »[3].

---

[1] Publié par Tisserand, *Revue de Métaphysique*, 1906, p. 429.
[2] *Fondements de la Psychologie*, édit. Naville, I, 1859, p. 226.
[3] *Idée d'existence*, édit. Tisserand, 1909, p. 77.

Il est vrai que Biran se flatte d'avoir diminué la difficulté en tirant le rapport de causalité hors du cadre où l'avait maintenu le substantialisme cartésien ; mais il le diminue *quantitativement*, non *qualitativement*. Le terme sur lequel porte l'effort primitif a beau être éloigné le plus possible, non seulement de l'étendue extérieure, mais même de la masse de l'organisme, réduit à l'origine de l'inertie musculaire : cela suffit pour rompre l'unité en faveur de laquelle avait été d'abord invoqué le privilège d'une aperception véritablement immédiate et véritablement interne. Avec une finesse merveilleuse, Gassendi avait jadis fait observer à Descartes que la surface de contact entre l'âme et le corps avait beau être ramenée au minimum, « concentrée dans une petite partie du cerveau », le problème du rapport entre deux substances hétérogènes ne s'en posait pas moins dans son implacable rigueur et dans son inextricable obscurité [1]. Biran inévitablement soulève une question analogue lorsqu'il parle de cet « instant inappréciable de la durée » où « la sensation musculaire suit la détermination ou l'acte même de la volonté efficace » ; ce qui implique qu'il y aurait « deux éléments ou deux termes indivisibles, quoique distincts l'un de l'autre dans le même fait de conscience », c'est-à-dire dans « le premier sentiment de l'effort libre » [2].

Plus il s'évertue pour faire comprendre que la même chose puisse être déterminée comme *fait* et comme *rapport*, étant à la fois *indivisible* et *double*, plus il risquera d'embrouiller ses interlocuteurs, et de s'embrouiller lui-même. L'énigme devient enfin inextricable, lorsqu'il prétend résoudre les problèmes métaphysiques du rapport entre l'âme et le corps, entre le sujet et l'objet, par la découverte d'un « fait vraiment primitif », qui, sans cesser d'être *deux*, pourrait être cependant compté pour *un*. Et c'est ce dont témoigne le texte capital du morceau que Biran a intitulé: *Promenade au Luxembourg avec M. Royer Collard:* « Ces deux sortes de dualités (*âme* et *corps*, *sujet* et *objet*), admettent néanmoins chacune un élément étranger et qui ne constitue point essentiellement la dualité vraiment primitive et originelle, pour saisir celle-ci, il faut faire abstraction de toute impression affective accidentelle ayant son siège dans une partie du corps propre, comme de toute intuition rapportée à quelque

---

[1] *Cinquième Objection contre la sixième Méditation*, édit. Adam-Tannary, VII, 339. Voir *Spinoza et ses contemporains*, p. 257.

[2] *Examen des Leçons de Philosophie de Laromiguière* (publié en 1817), *apud* édit. *Cousin*, IV, 245. Cf. *L'expérience humaine et la causalité physique*, § 20, p. 44.

lieu de l'espace, pour ne concevoir que *l'effort primitif* et *l'inertie musculaire* qui sont les deux éléments corrélatifs et essentiellement indivisibles: la résistance musculaire à laquelle l'effort s'applique est déjà dans *un* espace, où le moi aperçoit immédiatement la contraction, ou le mouvement, comme un effet, dont il est la cause. Si l'on ne remonte pas jusqu'à ce premier terme.... en se contentant d'en appeler à la conscience pour fixer ce qu'il faut entendre par le sujet et l'objet, et en affirmant qu'ils sont toujours également et aussi indivisiblement unis dans toute représentation *(sensation* ou *intuition)*, on s'exposera à affirmer, comme principes, des choses susceptibles de contradiction, à ne trouver aucune origine aux *notions* de *cause*, de *substance*, etc.... La philosophie première n'aura point de base ou flottera dans l'air. »[1] Mais comment se flatter d'assurer la stabilité de la philosophie première lorsqu'on commence par confondre dans sa propre explication la simplicité qu'exigerait la réalité d'un terme primitif et la dualité qui est inhérente à l'originalité d'un rapport?

Il est donc manifeste, selon nous, qu'après avoir reconquis sur la grammaire et sur l'idéologie la physionomie authentique de la réalité psychologique, Biran n'a pas su mettre à profit sa victoire. Au lieu de pousser l'analyse réflexive jusqu'au principe d'intelligence unifiante qui rend raison du rapport *cause-effet*, il a tenu à paraître triompher de Condillac sur le terrain et dans la langue même de Condillac; il a invoqué, comme preuve d'une relation fondamentale, l'observation immédiate; il a dû alors dissimuler, autant que possible, la dualité dont il avait pourtant fait la caractéristique de l'activité spécifiquement humaine, en contraste avec la simplicité des impulsions vitales. Le préjugé sensualiste, auquel il est demeuré, en fin de compte, asservi, lui a interdit de suivre le progrès spirituel du moi; ce qui explique, selon nous, non seulement qu'il se soit dépris de sa propre doctrine, mais aussi, que, dans les dernières années de sa vie, il ait conçu d'une manière empirique et presque matérialiste, cette troisième vie qu'il appelle aussi *vie de l'esprit:* « Toute la psychologie religieuse de Myers et de William James est virtuellement contenue dans le Journal de 1818 à 1824[2].

Sans doute, dans l'effort suprême de Biran pour fixer, par un retour à la foi d'un Pascal ou d'un Fénelon, une pensée mobile

---

[1] *Apud Mémoire sur les Perceptions obscures*, éd. Tisserand, p. 49.
[2] Tisserand, *apud Bulletin de la Société française de philosophie*, Séance du 19 juin 1924, 21e année, n° 2-3, p. 48.

et incertaine, il convient de faire entrer en ligne de compte le poids de l'âge et de la mauvaise santé, que vient aggraver le souci des événements extérieurs. Avec les péripéties dont s'accompagne la chute de Napoléon, apparaissent les préoccupations politiques que Biran avait jusque-là jalousement tenues à l'écart de ses spéculations philosophiques de façon à donner un exemple, rare au XIX^e^ siècle, de véritable désintéressement intellectuel; elles l'incitent à l'interroger sur les conséquences pratiques de son système. Or, on voit par son *Journal intime* ce qu'il pensait encore le 22 septembre 1814: « Dans la *conscience du moi* repose toute *moralité*. Cette conscience est un organe supérieur qui se développe plus tard. Les devoirs sont des besoins, comme les appétits sont les besoins des autres organes. Tout besoin satisfait est un plaisir. Les *plaisirs de la conscience* sont des sentiments ineffables, qui accompagnent toujours l'accomplissement d'un devoir »[1].

Cette façon d'interpréter la conscience, qui combine Rousseau et Cabanis, sans faire appel à l'analyse proprement réflexive, sans rien laisser soupçonner de sa fécondité pratique, permet de comprendre la réaction de Biran devant sa propre doctrine. Voici une note, datée du 12 juin 1815: « En lisant le soir de ce jour, un écrit de M. Maistre intitulé: *Essai sur le principe générateur et conservateur des sociétés politiques*, j'ai senti que mes habitudes isolaient trop ma pensée de la société; que mon point de vue psychologique ne tendait à faire de l'homme qu'un être tout solitaire, et qu'à force de considérer l'âme sous le rapport abstrait et unique de son activité, je m'accoutumais à ne voir en elle qu'une force motrice, isolée de toutes ces affections sociales, de tous ces sentiments intimes et profonds, dans lesquels est placée notre moralité, le bonheur ou le malheur dont nous sommes susceptibles, en qualité d'êtres qui, outre la vie intérieure de la pensée, ont encore une vie de relation et de conscience. Comment dériverai-je des principes de philosophie que j'ai suivis l'obligation morale, le devoir? C'est là un autre système de facultés, un autre point de vue de l'âme, qui doit pourtant rentrer dans celui que j'ai tant médité jusqu'ici »[2].

La concordance entre les divers points de vue de l'âme, Biran n'a pas pu l'atteindre, et il écrivit le 28 juillet 1823: « Jai passé tout le temps de ma jeunesse à m'occuper de l'existence individuelle, ou facultés du moi, et des rapports fondés sur

---

[1] *Fragments inédits du Journal intime*, publiés par A. de La Vallette-Monbrun, *Revue hebdomadaire*, 27 décembre 1924, p. 405.

[2] *Journal intime*, édit. Naville, p. 175.

la pure conscience de ce *moi* avec les sensations internes ou externes, les idées, et tout ce qui est donné à l'âme ou à la sensibilité; je n'ai pas considéré les tendances objectives ou le but d'une part, de cette activité interne, d'autre part, de toutes ces facultés passives, organiques ou spirituelles. Lorsque, étant déjà fort avancé en âge, j'ai réfléchi à ce but objectif et aux tendances de notre nature ou de nos deux natures, j'ai méprisé tout ce qui m'avait le plus occupé auparavant et à quoi j'avais attaché de l'importance et quelque gloire. Je me suis reproché d'avoir employé ma vie à un simple échafaudage, sans m'occuper de l'édifice ou de l'établissement approprié à l'humanité ; mais je me sens un peu vieux pour recommander la construction. » *(Ibid.* p. 357.) Du moins la suite du fragment atteste que plus que jamais il répugnait à chercher dans l'abandon de la vie intérieure l'universalité qui manquait nécessairement à sa représentation purement individualiste et subjective de la conscience: « C'est la psychologie purement expérimentale, ou une science d'abord purement réflexive, qui doit nous conduire également à la détermination de nos rapports moraux avec des êtres semblables à nous et de nos rapports religieux avec l'être supérieur, infini, d'où notre âme sort et où elle tend à retourner par l'exercice des plus sublimes facultés de sa nature. C'est pour avoir voulu aborder *ex abrupto* les notions morales et théologiques, prises pour base de la science, c'est en faisant abstraction des facultés proprement individuelles de l'âme, ou du *moi* humain, que des hommes à imagination brillante et forte, mais étrangers à la méditation, se sont engagés dans une fausse voie. Ces esprits systématiques, n'ayant pas l'amour, le besoin ni le sentiment du vrai, mais seulement le besoin d'agir, de faire effet au dehors, ont voulu établir l'autorité dont ils se font les ministres, la parole dont ils se font les premiers organes, comme la base unique, la condition absolue, la condition subsistante par elle-même de toute notre science. Ils posent d'abord l'âme passive sous l'autorité qui doit lui donner sa forme et sa direction première... On a beau faire, il faut tomber dans l'absurde en soutenant le scepticisme et le matérialisme qu'on prétend combattre, ou commencer par la psychologie, c'est-à-dire prendre son point d'appui dans ce *moi*, cette personne humaine qui est le centre où tout arrive, si elle n'est le point d'où tout part. Admirez aussi comment les maîtres de cette nouvelle école qui se fonde sur l'autorité absolue et le langage donné, appris et jamais inventé par l'homme, retombent, contre leur volonté, dans la théorie de la sensation passive et de l'influence exclusive des

signes sur la pensée, se rejoignant ainsi à l'autre extrémité du cercle, à la doctrine de Hobbes et des matérialistes. C'est que la négation du fait primitif de conscience laisse sans base vraie toute morale et toute religion. Je conçois comment on repousse la lumière intérieure quand on n'aspire qu'à fonder des systèmes; mais quand on a besoin de vérité avant tout, il faut bien la chercher où elle est, dans la source la plus rapprochée, la plus intime à nous-mêmes. » (*Ibid.* p. 358-359.)

Biran aura beau faire à son tour; si légitime que soit la sévérité de son appréciation sur les écrivains de l'école rétrograde, il semble bien que sa dernière philosophie appelle un jugement analogue, que l'emprise du XVIII[e] siècle s'y manifeste, également involontaire, mais également aussi directe et contradictoire. Biran tente de retrouver Dieu, d'un point de vue proprement intérieur, mais en désavouant la puissance créatrice de la réflexion, la justification des valeurs universelles par l'autonomie de l'intelligence et de la volonté, comme Pascal, pour passer à l'ordre de la charité chrétienne, avait désavoué la spiritualité d'un Archimède ou d'un Descartes. Les *Pensées* se disposent selon un rythme de *renversement du pour ou contre*, qui fait qu'il y a un sentiment et une charité tout à la fois *semblables* et *contraires* à la fantaisie et à la cupidité. Et de même, cette *troisième vie*, que Biran appelle *la vie de l'esprit*, sera tout à la fois *semblable* et *contraire* à la simplicité animale, dans leur opposition commune à la dualité de l'activité proprement humaine.

Le *compos sui*, le *conscium sui* apparaît dès lors comme un « *état intermédiaire*... Au-dessus et au-dessous de cet état, il n'y a plus de lutte, plus d'effort ni de résistance, par suite plus de *moi;* l'âme est dans cet état d'élévation, tantôt en se divinisant, tantôt en s'animalisant. »[1] C'est sur Condillac, c'est sur Cabanis, que Biran s'appuie, en fin de compte, pour développer un sensualisme mystique où la présence de Dieu est symbolisée par des correspondances sensibles comme celles dont jadis l'auteur de la *Mémoire sur la Décomposition de la Pensée* avait pénétré le secret. Dans la dernière page de l'*Anthropologie* inachevée, Biran écrit: « *Ce n'est,* dit St-Augustin[2], *ni ce qu'il y a de beau dans les apparences corporelles... ni tout ce qui peut plaire dans les voluptés de la chair;... ce n'est rien de tout cela lorsque j'aime mon Dieu; et néanmoins, c'est comme une lumière, une voix et*

[1] *Œuvres inédites, édit. Naville* (que nous désignerons par N.), t. III, 1859, p. 516.
[2] *Confessions*, X. 6.

*un parfum et encore je ne sais quelle volupté lorsque j'aime mon Dieu; lumière, voix, parfum, aliment que je goûte dans cette partie de moi-même intérieure et invisible où brille aux yeux de mon âme une lumière que ne borne point l'espace, où se fait entendre une mélodie dont le temps ne mesure point la durée*, etc. Dans cette description vraie, Saint-Augustin trouve (ou *prouve*) bien qu'il y aurait, au-dessus de l'organisation grossière, une organisation plus fine, plus épurée, dont la première n'est que l'enveloppe. C'est cette partie intérieure, éminemment sensible, qui s'affecte et s'émeut à la suite des idées ou des sentiments de l'âme les plus élevés; or la volonté n'a pas plus d'emprise sur les affections de cet organisme supérieur, qu'on n'en a sur celles de l'organisation sensitive animale. » (N. III, 550-551. *Fin* de la «*Vie de l'Esprit* ».)

Dans la *Préface* pour le Recueil de 1834, Cousin disait de Biran qu'il « aurait fini comme Fichte a fini lui-même. »[1] Le renversement des valeurs spirituelles, à travers la dernière phase de sa carrière, reflète le mouvement général de l'époque, en même temps qu'il procède des particularités propres à son tempérament personnel. Mais, à nos yeux, il a sa racine la plus profonde dans la limitation que nous l'avons vu apporter lui-même à la méthode d'analyse réflexive.

Les premières pages de l'*Examen des Leçons de Philosophie* de M. Laromiguière, consacrées à l'explication de cette méthode, sont significatives à cet égard; leur importance historique est d'autant plus grande qu'elles ont été connues du public dès 1817. L'analyse réflexive s'oppose, par son caractère psychologique, à l'*idéologie* qui est une « science logique:... la méthode exclusivement employée de nos jours sous le nom d'analyse est une véritable synthèse[2] ». En effet : « la synthèse, comme son nom l'indique, ne fait que composer ou construire: or l'esprit ne compose pas ou ne construit pas les existences, il les prend toutes faites; il les constate par l'observation externe ou interne.» (*Ibid.*, IV, 179.) La composition synthétique échoue donc à produire une existence que son mode initial d'observation ne lui aurait pas fournie; elle est réduite à inventer. Au contraire, ce que Biran appelait, dans le *Mémoire sur la Décomposition de la Pensée, puissance aggrégatrice*[3], appartient véritablement à l'analyse, considérée, non sous la forme « physique et logique » de Bacon, mais sous la forme cartésienne où « l'existence du sujet

---

[1] *apud* Edit. de 1841, IV, XL.
[2] Edit. Cousin, IV, 179.
[3] Cf. D. P., édit. Tisserand, IV, 17.

qui se connaît et se dit *moi* est la donnée primitive, le point fixe de la science et celui d'où part l'analyse pour connaître toutes les choses. » (Edit. Cousin, IV, 180.)

Le programme d'une *composition analytique* où le dynamisme constitutif de l'intelligence est vérifié par cela même qu'il s'exerce, c'est celui qu'avait effectivement appliqué Spinoza, lorsqu'il essayait de faire sortir de l'activité radicale du *Cogito* l'objectivité de la *Cogitatio universa*, lorsqu'il avait fondé la valeur de la raison sur l'adéquation de la conscience. Il semble donc qu'avec Maine de Biran cette intériorité de la raison à la conscience aurait dû se dégager définitivement de l'obscurité où l'avaient maintenue le dogmatisme théologique et l'appareil géométrique de l'*Ethique*, et que Leibnitz et Kant, prisonniers de leur présuppositions logiques et métaphysiques, n'avaient pas su dissiper. Mais il n'en est rien. Maine de Biran demeure au seuil de l'intériorité spinoziste. Livrant contre Malebranche un combat incessant et stérile pour fixer ce point mystérieux et insaisissable, ce point imaginaire, où le pseudo-sentiment de l'innervation efférente se rencontrerait avec la sensation afférente d'une résistance, il n'a pas pris garde qu'il recevait tout fait des mains de Malebranche le postulat qui brisait l'unité de la vie spirituelle. A l'exemple de Malebranche, Biran a supposé que la conscience et la raison pouvaient être deux facultés, non seulement hétérogènes, mais extérieures l'une à l'autre. Et par là, dans le texte même où il exaltait la vertu méthodique de l'analyse, il lui est arrivé d'en poser le problème de telle manière qu'inévitablement la synthèse reparaît, et sous la forme ultra-synthétique, pourrait-on dire, de la transcendance divine: « L'analyse est bien la véritable et seule méthode philosophique, car la philosophie est éminemment la science des réalités; ce qu'elle a besoin de connaître, ce qu'elle cherche sans cesse, c'est ce qui est hors des phénomènes et sous les apparences sensibles, ce qui est conçu exister à titre de substance et de cause, notions universelles et nécessaires dont notre esprit et par suite nos langues ne peuvent se passer. » D'où résulte immédiatement cette conclusion: « Puisque le monde réel extérieur n'est pas donné primitivement, il ne peut être d'abord objet d'analyse; pour le connaître tel qu'il est, il faudra que la raison le construise, ou le recompose avec des éléments simples, produits de l'analyse réflexive, et combinés d'après des lois certaines, immuables, garanties par la raison suprême, par l'auteur même de toute raison. » (*Ibid.*, p. 181.)

Léon BRUNSCHVICG.

# Essai sur la notion de l'objet religieux

(*Suite.*)

Le terme d'univers est un terme abstrait qui combine l'idée scientifique de la loi avec certaines impressions esthétiques. L'univers n'est pas une donnée qui se présenterait directement à la perception et pourrait attirer ainsi vers elle l'affection humaine. C'est toujours une impression *spéciale* qui nous donne le sentiment de dépendance absolue ou l'expérience de nos limites, ainsi par exemple la contemplation du ciel étoilé[1], l'émotion provoquée par une éruption volcanique, le soleil du printemps, la paix de l'automne, etc. Pour Napoléon[2] la puissance supérieure dont il se sentait dépendre, se concrétisait dans les événements politiques qui représentent encore un ordre spécial.

Or, c'est caractéristique pour l'attitude du fataliste par rapport à celle de l'homme religieux que le fataliste oublie ce point de départ pour ne retenir que l'idée générale et vague d'une puissance suprême qui plane au-dessus de notre réalité. Il résume dans cette idée un *ensemble* de faits et d'expériences spécifiques; il n'en garde que l'impression de la dépendance que chaque cas individuel lui a causée, c'est-à-dire il garde le résultat de l'expérience, mais fait disparaître de son souvenir les causes toujours individuelles de cette expérience.

Au point de vue logique aussi bien qu'au point de vue émotif, les idées du fatum et de l'univers sont des concepts *généraux*, et elles présentent tous les traits que les logiciens ont attribués aux concepts généraux.

Il n'est pas étonnant que les expériences multiples et douloureuses des hommes faites dès le commencement des âges aient

---

[1] A comparer les belles et profondes pages d'Henri Poincaré sur le rôle de la vision du ciel étoilé dans l'évolution de la pensée humaine. Poincaré estime que sans cette impression l'esprit n'aurait guère conçu l'idée d'un ordre universel ni celle de la loi.

[2] Voir sa conversation avec Goethe.

créé un état d'esprit, une sorte d'a priori psychologique qui se manifeste automatiquement chaque fois qu'apparaît devant nous un phénomène particulièrement puissant. Nous adoptons alors une attitude de résignation tantôt calme, tantôt troublée, résignation qui ne rappelle pas nécessairement les émotions fortes qu'ont dû éprouver nos lointains ancêtres aux moments où ils ont senti pour la première fois les limites absolues de leur pouvoir. Nous parlons de *sagesse*, quand la pensée a réussi à élever jusqu'à la sphère des idées claires, cette attitude qui, pour la plupart de nos semblables, n'est que soumission quasiment instinctive.

De ce point de vue la notion du fatum nous apparaît comme la forme mythologique de la notion de l'univers.

Mais quelle que soit la valeur de ces deux notions pour la vie et l'évolution de la pensée et de l'être spirituel humains, il est certain que le phénomène ou les phénomènes qui ont donné lieu à la formation de tels concepts n'y apparaissent plus dans leur état concret et individuel. Jamais une notion générale ne contient autre chose qu'un élément ou un complexe d'éléments qui se retrouve, toujours d'une façon identique ou prétendue telle, dans des phénomènes divers. Cet élément identique que la notion du fatum extrait d'une réalité très variée, c'est l'élément de la *seule force*, de la force *sans aucune détermination plus précise*, on pourait dire de la *force pure*. Si l'esprit vulgaire travaillé continuellement par les facultés d'imagination est le plus souvent incapable de réaliser ou de maintenir cette abstraction dans son intégralité logique, le processus de personnification dans lequel il a voulu entraîner l'idée du fatum a dû s'arrêter à mi-chemin. Nous ne découvrons, en effet, nulle part un fatum à caractère pleinement personnel, portant les traits d'une personnalité de contours nets et fixes. Et la pensée philosophique, cette grande force purificatrice des notions populaires, a eu vite fait d'expulser de l'idée du fatum tout ce qui pourrait évoquer l'idée d'une personnalité pour établir avec énergie et clarté le concept de la force surhumaine, impersonnelle, inconsciente, aveugle.

L'homme religieux ne suit pas le fataliste sur ce chemin. Les concepts religieux fondamentaux ne ressemblent en rien à des notions générales. Loin de supprimer la concrétité individuelle de l'objet, ils l'expriment dans sa plénitude. *Là réside une des principales différences qui séparent religion et fatalisme.*

En effet, tandis que le fatalisme exprime la quintessence psychologique et logique d'un grand nombre d'événements et d'expériences, *chaque* religion se base sur un événement *unique*

et sur une expérience *unique* produite par cet événement, *à l'exclusion de tout autre fait*. Entre l'idée d'une divinité et celle du fatum il y a toute la différence qui existe entre un concept abstrait, simple signe verbal sans substance, et un concept individuel, expression de la vie même d'une donnée. Puisque l'idée religieuse répond à un objet spécifique et bien déterminé et que l'idée fataliste résume en un *seul* terme une multitude d'objets, il ne saurait être question que d'un *seul* fatum, tandis qu'on peut concevoir un grand nombre de divinités. Il y a un polythéisme, il n'y a pas de polyfatalisme. C'est pour cette même raison qu'une religion porte toujours avec elle à travers les siècles de son évolution son origine psychologique et historique, tandis que le fatalisme, tout en ayant pris son point de départ dans des contingences historiques, n'a pas gardé de traces de ces situations concrètes et doit être considéré comme un phénomène foncièrement ahistorique.

*Dès lors ce ne sera pas la force pure que nous rencontrons dans la religion, mais la force individuellement déterminée et avec une physionomie nettement définie.* Un dieu n'exerce pas seulement sur nous sa puissance, il manifeste cette puissance dans une certaine direction *qui est toujours la même*. C'est-à-dire, le dieu a un caractère moral qui dirige ses actes de puissance. Le dieu est bon ou méchant, plein de pitié ou cruel, de volonté stable ou d'humeur capricieuse.

Ce caractère moral est le reflet dans la sphère religieuse de certaines propriétés attribuées par les hommes à l'événement ou au fait qui ont engendré une religion.

L'exposé de cet état de choses donne lieu à des constatations et des réflexions des plus importantes pour l'intelligence du phénomène religieux.

Rappelons que l'objet excitatif ne consiste pas dans un fait isolé et sans rapport avec le monde environnant et les personnes qui en font partie. C'est précisément l'action exercée par ce fait sur les hommes qui peut élever une donnée complètement insignifiante en elle-même à la dignité d'un objet *religieux* excitatif. Et dans la plupart des cas cette action n'émane pas d'un objet seul, mais de cet objet considéré dans un certain entourage, de sorte qu'on devrait parler d'un objet excitatif *élargi*.

Un mince filet d'eau qui coule du haut d'un rocher est un phénomène banal. En des circonstances normales, il ne produit d'impression sur personne. Mais que ce filet coule à un endroit désert où passent des hommes épuisés de fatigue et de soif, et il se peut qu'il devienne un fait générateur de vie religieuse,

soit que les fidèles d'un dieu connu rapportent la découverte de l'eau fraîche au maître qu'il adorent déjà, soit que dans des âmes plus primitives naisse l'idée d'une divinité particulière liée à la source.

Cet exemple ne nous fait pas seulement comprendre ce qu'il faut entendre par objet excitatif élargi, il nous montre encore que l'individualité d'un pareil objet ne consiste pas en premier lieu dans ses qualités physiques ou dans ses rapports avec d'autres objets du même genre, mais dans l'action spéciale qu'il *exerce à un moment donné*, sur les hommes qui s'en approchent.

Cette action peut revêtir plus d'une forme. Dans l'exemple que nous venons de citer, elle a sauvé d'une mort misérable des hommes épuisés. Dans d'autres cas elle n'affecte pas précisément le côté matériel de l'existence, mais impressionne profondément l'être intime. Ce fut le cas pour Pascal méditant sur le silence des espaces infinis. Mais ici encore le caractère *individuel* de la situation est évident. Pascal n'aurait pu éprouver les sentiments exprimés dans le célèbre passage à n'importe quel moment de sa vie, il fallait une disposition intérieure favorable. Ce ne fut pas le silence des espaces infinis tout court, mais le silence qui frappait Pascal *à un moment déterminé*.

A première vue les rapports qui s'établissent ainsi entre l'homme et l'objet excitatif semblent des rapports purement naturels et incapables d'évoquer aucune notion morale. Nulle part la moralité ne se trouve du côté de l'objet, chez lequel les conditions qui nous permettraient l'emploi de ce terme, font entièrement défaut. Les objets dont nous avons parlé, ne sont ni conscients ni libres, ils n'agissent pas sur nous par les énergies de leur volonté, ils sont inanimés.

Toutefois la situation dans laquelle jaillit une religion, présente un aspect tel que, avec une nécessité inévitable, le point de vue moral s'impose à l'homme. C'est que l'homme se trouve placé en face d'une donnée qui tout en étant sans vie et sans âme, n'en crée pas moins en lui cet état d'esprit analogue à celui qui résulte de ses rapports avec ses semblables, c'est-à-dire avec des personnalités morales.

Il ne s'agit là pas seulement des cas relevant d'une prétendue mentalité primitive pour laquelle une différence entre la vie et la mort, la liberté et la nécessité, n'aurait pas le même sens que pour nous. Il s'agit avant tout de l'objet même tel qu'il apparaît encore à notre propre mentalité. Le fait que cet objet se manifeste comme une *entité agissante*, lui donne une *unité*

*spéciale* en l'isolant du reste de la réalité. Et cet isolement a lieu grâce à l'action de l'objet *sur l'homme*, action dont il ne saurait être question pour d'autres données qui sont peut-être à côté de l'objet excitatif, et qui nous laissent complètement indifférents.

Cette unité d'action n'est pas la synthèse des éléments qui composent l'objet, opérée par une des nombreuses catégories relevant de nos facultés théoriques, mais elle consiste dans la synthèse établie par l'action, c'est-à-dire dans une synthèse où les éléments sont concentrés en vue *d'un but à obtenir*, et où comptent seuls les éléments qui se prêtent à cet effort. Il n'est donc pas étonnant que l'unité de l'objet en tant qu'objet excitatif religieux ne coïncide aucunement avec l'unité de l'objet en tant que donnée empirique étudiée par le physicien. Nous pourrions nommer cette unité une *unité téléologique*.

La question de la valeur d'une pareille conception n'entre pas ici dans nos préoccupations. On peut toutefois dire que la différence entre la conception religieuse de certaines données et la conception dite scientifique est patente. Au point de vue du physicien aucun objet ne saurait être considéré comme doué d'une nature morale ou personnelle. Tout objet se trouve au contraire au point d'intersection d'un grand nombre de séries de causes et d'effets dont il est l'œuvre inconsciente et nécessaire. En d'autres termes, aucun fait scientifique n'a d'entité propre, il dépend tout entier de ses antécédents qui dépendent eux-mêmes de la même façon des faits qui les ont précédés. Ainsi l'idée de la personnalité est absente des principes mêmes de la science. Pour la religion, la science est, dans le meilleur des cas, agnostique, le plus souvent franchement athée. Les réflexions les plus subtiles sur le rapport de la science et de la religion ne sauraient rien changer à cet état de choses.

D'autre part, il est certain que le point de vue scientifique conséquent ne se trouve réalisé que dans les sciences physico-chimiques. Là où ce point de vue est devenu le principe exclusif de la pensée philosophique même, comme au XVIII[e] siècle, nous assistons à cette floraison de la pensée matérialiste classique pour laquelle tout être devient une machine. La philosophie française du XVIII[e] siècle fut à coup sûr le triomphe complet du principe des sciences « exactes ». C'est pour cette raison qu'elle fut immédiatement suivie de la crise la plus aiguë de ce principe, crise qui est loin d'être conjurée et ne le sera probablement jamais. Le XIX[e] siècle, en effet, a vu la naissance de sciences qui pour ne pas être des sciences physico-chimiques n'en étaient pas moins

des recherches de vérités particulières, donc des « sciences ». C'était surtout l'histoire, la sociologie et la psychologie. La première période de ces sciences a été caractérisée par une tentative énergique, mais vaine de les soumettre au principe rigide de la physique. Après l'échec évident de ces essais, la pensée critique s'est efforcée de chercher les principes particuliers de ces recherches. Malheureusement cette pensée ne disposait guère que des moyens fournis par la philosophie kantienne, philosophie façonnée tout entière selon l'image des sciences exactes et qui ne saurait, par conséquent, être d'aucun secours aux penseurs désireux d'éclaircir les problèmes posés par les sciences post-kantiennes.

Si l'évolution religieuse s'était arrêtée aux seuls objets excitatifs présentés par la nature physique, la position des religions serait encore à l'heure actuelle assez difficile, mais cette évolution a, du moins pour ce qui est des religions dites supérieures, complètement abandonné la nature inanimée pour s'attacher aux données de la réalité historique, sociologique et psychologique, réalité au sein de laquelle les notions de personnalité et de morale ne sont plus des mots barbares et vains. Et quelle que soit la perplexité des adhérents des seules sciences exactes devant cette réalité et leurs efforts réitérés pour en nier la valeur intrinsèque, cette réalité montre une puissance et une vertu telles que ses adversaires mêmes en tiennent pratiquement compte, et, en dépit de leurs conceptions, vivent, comme si elle existait vraiment. Dans ces conditions les notions concernant des faits, qu'on pourrait nommer des faits spirituels, ont aujourd'hui, quoi qu'en disent les représentants attardés du XVIII[e] siècle, un renouveau plein d'avenir. Est-ce dire que ce renouveau aboutira à l'affirmation *scientifique* — ce terme pris maintenant dans un sens plus vaste — des vérités religieuses? Evidemment non. Mais on peut dire qu'une période de la pensée occidentale commence qui ne sera plus exclusivement dominée par des notions physiques, et qui considérant la réalité dans sa variété et sa complexité, ne sera plus, dans son principe, hostile aux idées séculaires de l'esprit religieux.

Mais pour revenir à la question de l'objet excitatif, il nous paraît que cet objet peut revêtir des formes très différentes et affecter des parties très différentes de notre être. La distinction entre action « matérielle » et action « morale » est évidemment très sommaire et incomplète, elle nous aide pourtant à voir le phénomène d'une façon plus claire. Trois exemples choisis dans des domaines très divers nous montrent, comment une catastrophe

de la nature, un événement de la vie quotidienne lié à une personnalité particulière, enfin l'éclat de la vie spirituelle chez une personnalité d'élite ont *forcé* les spectateurs à adopter une attitude religieuse:

Un auteur contemporain décrit la construction d'un pont gigantesque destiné à relier les deux bords d'un golfe. Au prix d'immenses efforts l'œuvre a pu être achevée. Mais voici que s'élève un cyclone qui en un instant précipite le pont et l'ingénieur dans l'abîme. Et le témoin ajoute: « Lorsque nous eûmes atteint l'extrémité du pont, la tempête s'était calmée. Le ciel devenu clair — d'une clarté effrayante — prenait des teintes d'un bleu verdâtre. Derrière nous s'ouvrait, comme un grand sépulcre, le golfe de la mer.

Celui qui est le maître de la vie et de la mort semblait planer sur les eaux dans toute sa majesté.

*Nous sentions sa présence comme on sent sa main.* Et le vieillard et moi, *nous nous agenouillâmes* devant lui et devant le sépulcre ouvert »[1].

Le second exemple appartient à l'histoire évangélique. Il s'agit du récit de la pêche miraculeuse rapportée par Luc. Jésus demande à Pierre d'avancer en pleine eau pour pêcher. Pierre lui répond que jusqu'alors il n'a eu aucun succès, mais que néanmoins il veut recommencer l'effort. Et cette fois le résultat fut magnifique. L'évangéliste ajoute: « A cette vue, Simon-Pierre *tomba aux genoux de Jésus*, et lui dit: *Eloigne-toi de moi*, Seigneur, car je suis un homme pécheur. Il était, en effet, plein de trouble... »[2].

Le troisième exemple est emprunté à l'histoire de notre temps :

Une discussion assez récente sur la mort de Littré[3] a révélé les relations particulières qui existaient entre Littré et l'abbé Huvelin, prêtre très influent et dont l'activité a été d'une grande importance pour beaucoup d'âmes désireuses d'approfondir leur vie religieuse[4]. Huvelin fréquentait la maison de Littré, et il fut vivement impressionné par la haute dignité morale du savant. Ce fait ne présenterait en lui-même pas d'intérêt spécial. Ce qui est important, c'est que Huvelin en face de Littré qui était « la pureté même », fut *religieusement* excité. Emporté par un mouvement spontané le prêtre orthodoxe *s'agenouillait devant le philosophe athée!*

---

[1] Cité dans R. Otto, das Heilige.
[2] Luc., chap. 5.
[3] Le « Temps » 1919, N° 21, 328.
[4] « Revue des Deux-Mondes », N° du 1er mai 1921, pp. 126 sqq.

De ces trois exemples celui de l'abbé Huvelin est à coup sûr le plus instructif. On ne s'étonnerait pas, si le prêtre avait hautement estimé la pureté morale de Littré. Mais ce qui est extraordinaire, c'est que Huvelin, au lieu de réserver le geste d'adoration aux seules personnes transcendantes présentées par le dogme de son Eglise, se soit vraiment prosterné devant Littré. Car il est bien impossible — non seulement d'après la doctrine catholique, mais aussi d'après tout autre doctrine chrétienne ou considérée comme telle — d'attribuer la « sainteté » à un athée convaincu, voire militant, cet athée eût-il une valeur morale supérieure encore à la valeur d'un Littré. Le geste de Huvelin s'accomplit non seulement en dehors de la doctrine catholique — dans ce cas, il pourrait être considéré comme permis —, il était en opposition avec cette doctrine. Et c'est cette opposition qui lui donne toute son importance. Il révèle, au-dessous des idées et des habitudes créées par la tradition ou l'éducation et des plus fortement établies, la réalité d'une tendance *naturellement* humaine. Supposons cette tendance entièrement libre et non pas entravée par le dogme et la puissance d'une religion déjà existante, ne faudrait-il pas admettre que l'abbé Huvelin eût alors pratiqué le culte de Littré comme saint Pierre le culte du Christ? Dans tous les cas, le fait que chez un adhérent des plus fidèles de la religion chrétienne catholique une religion *non-chrétienne* et *non catholique* peut ainsi commencer à naître, nous montre plus clairement que toute autre considération, de quelle façon et devant quels objets jaillit *pour la première fois* une émotion religieuse *nouvelle*.

Pour l'abbé Huvelin l'objet excitatif a été une personnalité humaine avec des traits bien précis. Il est donc inutile de vouloir expliquer l'origine de l'impression personnelle qui émane de cet objet. Cette explication est encore facile dans l'exemple de Pierre tombant aux genoux devant le Seigneur. La nature morale de Jésus n'entre pas encore en jeu, mais uniquement sa puissance de thaumaturge. La manifestation de cette puissance n'est au fond autre chose que la manifestation d'une force de la nature. Dans l'âme de Pierre elle produit l'expérience décisive et le lie pour toujours à la personne de Jésus dans laquelle il découvrira plus tard des qualités plus profondes. Toutefois, malgré son caractère quasiment physique, la puissance manifestée devant Pierre, portait la figure d'une personnalité humaine et faisait apparaître, par conséquent, des propriétés *morales* individuelles.

C'est seulement dans l'exemple de la catastrophe détruisant le pont péniblement construit qu'aucun être personnel ou rappe-

lant une personnalité humaine ne se présente dans l'objet excitatif.

Mais cet exemple entre précisément dans la catégorie de faits naturels qui montrent l'unité dynamique dont nous avons parlé et qui donnent lieu à l'emploi de notions morales tout en étant, pour eux mêmes, dépourvus de tout pareil caractère.

Le caractère moral n'est d'ailleurs pas attribué à l'objet brut, mais à cet objet uni avec l'élément transcendant qui en fait vraiment un objet religieux. Toutefois l'unité dynamique donne à l'objet une particularité distincte et comme une *physionomie spéciale*. C'est grâce à cette unité que l'objet peut monter jusqu'au plan religieux.

Or, il importe de constater que l'être divin, résultat du processus religieux, *porte les traits de la physionomie spéciale de l'objet*. Grâce à *l'individualité spécifique* de l'objet excitatif les êtres divins ne sont pas seulement puissants, mais des êtres qui exercent leur force *dans un sens déterminé*.

Cet état de choses est bien illustré par les exemples que nous avons donnés.

On admettrait a priori que les spectateurs assistant à la destruction du pont eussent fait entrer l'événement dans les cadres de la conception chrétienne et se fussent prononcés à peu près de la façon suivante: En jetant dans l'abîme l'ingénieur après avoir anéanti son œuvre, Dieu poursuivait, malgré une dureté apparente, des dessins de pur amour. En effet, à la lumière de la piété chrétienne, le pont a été détruit non pas pour faire retomber dans le chaos une nature sur laquelle l'esprit humain avait exercé une action pour le bien-être de tous; non pas pour faire des enfants de l'ingénieur des orphelins pauvres et malheureux, mais pour servir à l'accomplissement de plans insondables, mais éminemment positifs et élevés.

Telle eût été la pensée de l'homme qui aurait fait appel d'une façon intentionnelle ou spontanée aux catégories religieuses dont son esprit s'était imprégné dans sa jeunesse. Et en raisonnant ainsi, les spectateurs auraient certes exprimé une opinion inintelligible pour beaucoup, mais ils seraient restés en accord profond avec la doctrine de la communauté chrétienne.

Cependant nous ne trouvons pas cette réflexion dans leur bouche. Au lieu de voir dans l'événement néfaste la main du « Père de Jésus-Christ », poursuivant des buts d'amour paternel, ils n'y peuvent découvrir autre chose que le « Maître de la vie et de la mort ».

Evidemment, selon la conception chrétienne Dieu est aussi

le maître de la vie et de la mort, mais il l'est d'une façon spécifique. Si dans notre récit les deux hommes lui attribuent cette propriété *tout court* et se sentent comme écrasés devant le spectacle attristant, ils sont loin d'atteindre le niveau de la piété chrétienne. *Mais leur sentiment est d'autant plus naturel et immédiat!* Il se réalise sous l'impression directe de l'événement, sans que des considérations dues à la piété traditionnelle et apprises par cœur se soient interposées entre l'âme et l'objet. C'est pour cette raison que ce sentiment reflète exactement l'unité dynamique de l'événement excitatif. Le Dieu devant lequel les deux hommes s'agenouillent *emprunte tout naturellement et d'une façon exclusive sa physionomie à la physionomie de l'objet.* Car c'est, en effet, la maîtrise absolue de la vie et de la mort qui fait la signification de la catastrophe.

Nous trouverions un état de choses analogue pour ce qui est des rapports entre Pierre et Jésus, si Pierre n'avait connu de Jésus que l'intervention miraculeuse racontée par Luc. Pierre aurait considéré Jésus comme un être supérieur envoyé par Dieu, et Jésus serait peut-être devenu une sorte de patron des pêcheurs. Dans des circonstances favorables, il le serait resté au delà même du déclin de la religion juive. Seulement Pierre attaché à Jésus à la suite du résultat surprenant de la pêche — et qu'on attribuerait volontiers au jeu du simple hasard — devait finir par découvrir d'autres côtés dans la personne de Jésus. C'est dire que *la physionomie de l'objet excitatif s'amplifiait et se précisait à la fois.* Ainsi naquit la religion chrétienne avec comme centre le culte du Christ-Dieu ou d'un Dieu qui porte les traits du Jésus des Evangiles.

Le récit des rapports entre Huvelin et Littré n'a pas besoin de commentaire. Nous avons indiqué les raisons pour lesquelles dans ce cas, une religion reste à l'état d'ébauche sans que la notion d'un *dieu particulier* ne se forme. Se fût-elle formée, le nouveau dieu aurait présenté la physionomie morale de Littré. La sainteté morale du philosophe eût été haussée dans le domaine de l'absolu. Et la nouvelle religion aurait rappelé celle du 6e chapitre du prophète Isaïe.

Il importe maintenant de constater la différence essentielle qui existe entre *l'unité dynamique* et *l'unité empirique* de l'objet.

L'unité empirique comporte l'ensemble des éléments qui forment l'objet *en tant qu'entité physique.* Ces éléments entrent en considération pour la simple raison qu'ils constituent l'objet. Et comme pour cette constitution ils sont tous indispensables, ils ont aussi tous la même valeur, ce qui, pratiquement, revient au

renoncement à tout jugement de valeur. Il y a ainsi, au point de vue de l'unité empirique, une égalité foncière que rien ne saurait rompre, entre les divers éléments dont se compose un phénomène.

Il n'en est pas de même de l'unité dynamique. Cette notion suppose l'unité empirique constituée et ne vise que les rapports de cette unité avec une réalité étrangère, dans notre cas la réalité humaine. Les problèmes que pourraient poser les relations des différentes parties à l'intérieur d'une donnée ne sont soulevés à aucun moment. On dirait que pour l'unité empirique l'objet est considéré du dedans, pour l'unité dynamique il est considéré du dehors.

Aussi longtemps qu'il s'agit d'un objet naturel, la différence entre les deux unités ne frappe guère. La totalité empirique et l'unité dynamique semblent *coïncider* sans difficulté. Un objet naturel, telle une source, devient *tout entier* objet de culte.

Cela change, quand il s'agit d'une donnée qui subit des transformations importantes *dans le temps*, comme par exemple une personnalité humaine. Le moment historique précis dans lequel l'activité de cette personnalité s'exerce, c'est-à-dire, dans lequel apparaît l'unité dynamique qui entrera dans la sphère religieuse, place l'être humain dans un état particulier *différent de ses états antérieurs et postérieurs.* La vérité dont Lotze a tiré des conclusions devenues célèbres dans l'histoire de la logique, se retrouve ainsi dans le domaine de la religion: Le César qui franchit le Rubicon, n'est pas le même que le César qui était en maillot.

Le problème devient plus préoccupant, quand on pense à l'immense complexité des phénomènes de la vie par rapport à ceux de la nature inanimée. Jules César en train de franchir le Rubicon, représente — alors même qu'on ne tient aucun compte de ce qu'il était aux autres moments de sa vie — une unité dynamique autrement obscure que n'importe quel phénomène naturel.

César franchissant le Rubicon n'était pas seulement un grand chef d'armée poussé par des motifs politiques et avant tout par une grande ambition personnelle, à côté de cette existence César menait encore une vie privée qui était sans rapport essentiel avec sa vie publique. Que César eût été l'amant d'autres femmes que celles qui sont connues comme ses maîtresses, que tel esclave eût porté un autre nom et eût eu une autre origine, César n'en aurait pas moins franchi le Rubicon. Ce fait peut être étudié exactement et impressionner profondément les historiens sans qu'on tienne aucun compte des autres circonstances

contemporaines ou passées. Il suffit de retenir que César a franchi le Rubicon, de connaître les motifs qui, dans l'esprit du grand homme, ont abouti à cette décision ainsi que la situation de l'Etat et de la société romains qui ont rendu possible la réalisation des projets de César.

César franchissant le Rubicon, n'est donc pas César dans sa totalité empirique. Il n'est de cette totalité qu'une *minime partie. Il n'en est pas moins une unité dynamique!*

L'unité dynamique s'établit par un *triage* fait parmi les éléments de la totalité empirique.

Il est certain que César, lorsque, à la tête de l'avant-garde de son armée, il s'approchait du Rubicon, ne manquait d'aucun des éléments qui constituaient la totalité empirique de sa singulière personnalité. *Toute* action et *tout* événement de son passé avaient contribué à la formation de cette personnalité *et y étaient en quelque sorte présents.* Depuis l'influence de sa mère Aurélia pour laquelle il avait une si profonde vénération, jusqu'aux intrigues politiques savamment machinées et aux plaisirs futiles qu'avaient offertes au jeune homme la vie d'une société décadente, *tout* était réuni en César qui franchissait le Rubicon. Sous ce rapport César fut à coup sûr une totalité empirique.

Ce n'est cependant pas à elle que pense l'historien, quand il nous montre le conquérant de la Gaule mettant le pied sur le sol de la vieille Italie. C'est un petit nombre de tendances de cette totalité qui deviennent prédominantes et groupent autour d'elles d'autres qui se manifestaient aussi à ces moments décisifs pour former un ensemble spécial. Le reste n'est pas supprimé, mais il est refoulé. On dirait que l'unité dynamique groupe d'une façon particulière les éléments de la totalité empirique, processus à la suite duquel cependant un grand nombre de ces éléments disparaissent pratiquement.

Si donc César franchissant le Rubicon était devenu objet excitatif religieux, l'hagiographie qui se serait développée autour de lui, ne se serait pas préoccupée de l'ensemble de sa vie. Elle aurait tout groupé autour de l'événement capital, et elle aurait recherché déjà dans la jeunesse du héros l'action des tendances qui plus tard devaient amener César à sortir de la légalité. Et à défaut de données historiques certaines, elle en aurait inventé pour donner à l'histoire sacrée en formation une substance suffisamment ample.

Ce serait d'ailleurs une erreur de croire que ce procédé qui consiste à faire un triage entre les éléments d'une donnée, s'exerce seulement sur des objets proprement historiques et non pas aussi

sur des objets appartenant à la nature inanimée. S'il est, dans ces derniers cas, moins brutal et pour cette raison moins facile à remarquer, il a pourtant réellement lieu.

Et cela n'est nullement étonnant. Car pas plus que l'objet vivant, l'objet inanimé n'agit par *l'ensemble* de sa réalité. Le fait même que son action se produit à un certain moment et dans une situation particulière, implique qu'un côté ou un aspect seulement de cet objet entrent en question. Remarquons encore que grâce au caractère individuel et unique de toute action, il ne sera jamais possible à l'objet de manifester d'une façon égale tous ses éléments.

Or, malgré leur simplicité et leur immuabilité relatives, les objets de la nature ont plus d'une possibilité de se manifester. La source qui sauve un groupe humain d'une mort certaine, reste la même avant et après le passage de la caravane. Mais cette considération ne regarde que la source en tant que donnée physique. Elle ne tient pas compte de l'individualité de son *action* bienfaisante. Si la source est toujours la même, son action est liée à des conditions spéciales qui, telles quelles, ne se représentent plus. Imaginons-nous qu'un touriste moderne passe en auto auprès de la même source. Il ne fera peut-être pas attention à l'existence du lieu qui, à des âges reculés, a ému profondément l'âme humaine. Quelle que soit la stabilité d'un objet naturel, on voit bien que cet objet, entré en rapport avec la réalité humaine, dispose de modes d'action assez divers. Et c'est précisément un de ces modes qui se fixe dans l'unité dynamique décisive pour le développement de la vie religieuse.

La notion de l'objet excitatif devient dès lors plus claire. *Nous nommons objet excitatif non pas tel objet proprement dit, mais une fonction ou une action spéciales de cet objet.* En d'autres termes, l'objet en tant qu'objet excitatif n'est autre chose que l'unité dynamique dont nous essayons d'établir le concept.

L'objet religieux ne consiste pas dans la synthèse entre la donnée *matérielle* et un élément transcendant considéré en général comme l'unique facteur spécifiquement religieux, mais dans la synthèse entre *l'unité dynamique* et cet autre élément. Seule la donnée en tant qu'elle nous rend attentif aux limites absolues de notre existence et se présente [de ce fait même] comme une puissance qui nous dépasse infiniment, nous intéresse religieusement. Et nous avons vu que ces limites concernent, suivant le cas, notre seule puissance physique (la destruction du pont); notre être moral (les rapports entre Littré et Huvelin) ou les deux à la fois (Pierre et Jésus).

La notion de l'unité dynamique lie ensemble la notion de la matière et celle de la force. L'élément matériel ne disparaît pas, il est organisé et groupé par l'élément de la puissance. Et s'il est exact, comme nous le croyons, que l'unité dynamique est l'objet religieux pris sous un aspect spécial, la matière aura sa place dans tout système religieux.

D'autre part nous quittons avec cette notion le domaine de la matière brute. Ce n'est pas la conception vulgaire de la matière qui pourrait s'installer dans le système religieux. Cette conception est remplacée par quelque chose de supérieur et, si l'on veut, de plus digne. C'est seulement grâce à cette transformation que les données perceptibles peuvent devenir un pont vers la réalité religieuse et que les hommes atteignent cette réalité non seulement sans rompre avec la sphère des choses visibles, mais en les englobant dans leurs nouvelles idées.

C'est cette présence de l'élément sensible dans la religion qui distingue, en partie, la notion du divin de celle de l'esprit. La première est un concept religieux, la seconde est un concept métaphysique. Il est certain que pour la métaphysique l'idée de l'esprit doit être conçue en dehors de toute sensibilité. En revanche cette idée est *sans physionomie aucune*, et, ce qui est la même chose, *sans individualité*.

C'est pour cela que cette idée n'a pas d'importance pour la religion qui demande des signes individuels. C'est là du moins son point de départ. En face du Christ, par exemple, le sentiment religieux ne s'allume pas, parce que le Christ est « la bonté » toute spirituelle, mais parce qu'il pratiquait cette bonté dans *telles ou telles occasions*. Et ce sont ces occasions qui vivent dans la mémoire de la communauté chrétienne. De même le Jahvé de l'Ancienne Alliance n'était pas simplement le protecteur puissant et juste de son peuple. Il était le Dieu *qui avait sauvé les siens de la servitude égyptienne*. Le Dieu d'Israël et le Christ des Evangiles ne sont pas restés dans la sphère de la pure spiritualité, comme l'auraient aimé les philosophes, mais ils devaient descendre dans le monde de la matérialité, seul lieu géométrique de faits individuels.

Tout au plus pourrait-on définir l'unité dynamique comme *l'interprétation spirituelle d'un ensemble matériel*, mais cette définition ne la détacherait nullement de la matière. Et le fait que cette notion est constitutive de l'objet religieux, suffirait à lui seul pour établir une différence essentielle entre la religion et tout système métaphysique quelque spiritualiste qu'il soit.

Cela reste vrai aussi pour les cas où la religion semble se détacher de la matière, à savoir pour certains cas historiques.

Le passage par la Mer Rouge qui nous paraît avoir été un objet excitatif considérable, était un fait historique et comme tel il ne pouvait évidemment pas devenir centre de culte de la même façon dont le devient, par exemple, une source. Seulement ce n'est pas cette difficulté qui aurait pu prédisposer Jahvé à monter dans la sphère de la *pure* spiritualité et à se détacher complètement de la matière.

Certes, l'événement lui-même n'a jamais pu être visiblement présent dans le culte. Il était impossible de le produire devant des assemblées religieuses qui ont pu avoir lieu dans les siècles postérieurs. Mais cela n'empêchait pas qu'il pouvait se reproduire dans la *mémoire* des fidèles auxquels on le rappelait par le moyen de la parole ou d'actes symboliques. Cela n'empêchait pas non plus que grâce à un fait historique capital la *signification d'un culte déjà pratiqué fût devenu autre* et qu'ainsi le fait générateur de la religion eût été présent *d'une manière indirecte*.

Dans aucun cas l'absence de concrétité historique dans le culte ne confère à la divinité une nature exclusivement spirituelle. Cette absence nous rend seulement attentifs à la nécessité de ne pas comprendre le terme de matière d'une façon grossière. Pour d'autres raisons encore il est nécessaire de tenir compte de la concrétité historique dans la définition de ce terme. Car aucun fait n'a lieu dans le seul domaine de « l'esprit » et sans le concours de données matérielles. La matière a bien joué son rôle lors du passage par la Mer Rouge. La physionomie et la signification particulières de l'événement, ce qui en faisait une unité dynamique, comprennent nécessairement des facteurs matériels; sans ces facteurs l'unité dynamique, c'est-à-dire l'objet excitatif, n'eût pas été constituée. Et chaque fois que *l'image* de l'événement revient à l'esprit, ces facteurs font partie de cette image.

Pour épuiser ce sujet, il serait nécessaire d'établir la part de « l'esprit » et celle de la « matière » dans les diverses catégories d'objets excitatifs possibles. On trouverait que dans des cas en apparence fort dissemblables les proportions ne peuvent être très différentes. Il nous suffit d'avoir reconnu la matérialité inévitable de *tout* objet excitatif et l'impossibilité *absolue* de le placer dans le monde de l'immatérialité exclusive.

Dans l'unité dynamique la matière se trouve organisée par un principe actif, peut-être serait-il plus exact de dire que la

matière contient un tel principe. Ainsi comprise, la notion de l'unité dynamique n'intéresse pas que le domaine religieux. L'exemple de Jules César nous a montré quel doit être son rôle dans l'histoire en général. Il s'agit là d'une catégorie de concepts dont il était suffisant pour notre but d'indiquer d'une façon sommaire la structure logique, mais dans laquelle un examen plus complet découvrirait aisément des nuances importantes. Une telle nuance existe certainement entre l'unité dynamique *historique* et l'unité dynamique *capable de devenir objet religieux excitatif*. Ce n'est pourtant pas un simple hasard que la grande figure de César tout en possédant les caractéristiques générales de l'unité dynamique n'ait jamais donné lieu à des émotions religieuses. L'unité dynamique pour jouer ce rôle, doit avoir une signification puissante pour l'existence humaine en montrant à l'homme, d'une façon ou d'une autre, les limites absolues de son existence et en provoquant en lui le sentiment de sa dépendance absolue.

Si avec la notion de l'unité dynamique nous quittons la sphère de la matière brute, nous n'abandonnons pas le plan de l'immanence. La notion de la force ou de l'action fait partie de ce plan aussi bien que celle de la matière.

Or, il pourrait sembler que la religion sort de ce plan, non pas en établissant le dualisme entre matière et esprit, mais en élevant la *matière* dans une autre sphère et en en transformant le concept en celui de la substance sacrée. L'objet religieux s'opposera aux objets non religieux, et de cette façon la religion sera dualiste.

Mais quelle est la nature de ce dualisme *religieux?* Quels sont ses rapports avec le dualisme *philosophique* qui distingue entre un monde immanent et un monde transcendant, dualisme établi par la pensée des métaphysiciens et devenu presque populaire? C'est par l'examen de ces questions que nous terminerons notre exposé de la notion de l'objet religieux.

Nous venons de dire que le terme de transcendant n'est pas un terme religieux. En effet, dans les documents classiques et spontanés des religions nous ne le trouvons pas employé pour caractériser une vérité religieuse capitale. En revanche le terme a été de tout temps cher aux métaphysiciens auxquels il sert pour désigner une sphère totalement différente, par sa nature et sa valeur, de celle où nous vivons, telle par exemple la sphère des idées platoniciennes ou celle de l'aperception transcendentale de Kant. Si, comme l'a très bien aperçu Auguste Comte, l'origine de pareilles conceptions se trouve dans des

croyances religieuses, les réalités transcendentes métaphysiques ont toutefois cessé d'appartenir au sentiment religieux.

Et rien n'autorise l'emploi de ce terme dans le domaine religieux avec la signification que lui ont donnée certaines penseurs métaphysiciens.

Or si notre constatation concernant l'unité foncière de l'objet religieux est exacte, l'unité dynamique n'est pas un *élément* particulier de l'objet, élément qu'on pourrait séparer de l'ensemble pour ne plus considérer le reste. L'unité dynamique est un *aspect* particulier de l'objet, c'est-à-dire sa notion concerne l'objet *dans sa totalité.*

La question de la dignité proprement religieuse de l'objet ne nous conduit pas à la recherche d'un facteur *différent de l'unité dynamique*, mais nous impose le devoir de regarder quel pourrait être, à côté de cette unité, l'autre *aspect* de l'objet religieux.

C'est ainsi que le problème se pose maintenant.

Admettre pour la religion la distinction philosophique entre immanent et transcendant, c'est déclarer que le caractère religieux d'un objet est une dignité qui lui vient *du dehors*, c'est-à-dire d'un autre monde qui, pour le reste, est soigneusement séparé du nôtre.

Cependant une pareille conception *n'a pas de racines dans le fait religieux générateur lui-même.* On doit même reconnaître que la notion de l'objet religieux *exclut directement toute possibilité d'une provenance étrangère du caractère religieux.*

Cette impossibilité n'existe évidemment pas pour un grand nombre d'objets auxquels on ne saurait refuser le titre d'objets *religieux.* Chaque fois qu'un dieu *choisit* en pleine liberté telle personne ou tel objet pour en faire son ami ou sa propriété, la dignité religieuse n'est pas une qualité immanente de la donnée, mais lui a été conférée par une instance étrangère. De cette façon se forment encore aujourd'hui des objets religieux extrêmement importants et qui deviennent parfois des centres cultuels.

Toute religion suffisamment développée connaît de ces objets un nombre plus ou moins considérable. Çà et là leur existence a même conduit à la formation de concepts théologiques assez compliqués et destinés à expliquer la façon dont Dieu procède pour choisir les uns et laisser dans l'ombre les autres. Des notions comme celles de l'élection ou de la prédestination ont en partie leur origine dans cet ordre de préoccupations.

Cependant cette catégorie d'objets ne saurait nous fournir *aucun* éclaircissement concernant la question de l'objet religieux

*fondamental.* Car il s'agit en l'occurrence d'objets religieux *secondaires* qui ne donnent pas lieu à la naissance d'une religion originale, mais qui supposent cette religion déjà formée et ne font qu'entrer dans son cercle. Ils supposent donc aussi que l'action d'un objet religieux *primordial* soit accomplie avec succès et se soit insérée dans l'évolution.

L'objet primaire est décisif pour la structure d'une religion et pour la physionomie d'un dieu, pour laquelle l'objet secondaire est sans importance. Au lieu de déterminer la figure d'une religion, l'objet secondaire est lui-même déterminé par une religion existante à laquelle il doit conformer son aspect et souvent même sa nature primitive. On pourrait aussi dire que dans le premier cas l'objet précède le dieu, tandis que dans le second cas le dieu précède l'objet.

C'est que dans le second cas le dieu n'existe pas avant l'objet, puisque cet objet seul donne lieu à la formation des notions religieuses. Mais le dieu existe avant l'objet secondaire, et la personne humaine ou la chose pour devenir « saintes » ou « sacrées » doivent entrer en rapport avec ce dieu. Des exemples d'objets religieux secondaires, comme la personnalité de saint François, peuvent montrer, comment un dieu déjà existant s'impose parfois jusque dans certains signes physiques.

Il en résulte que des objets religieux secondaires ou dérivés sont pour la réponse à donner à la question que nous avons posée, sans aucune importance. Malgré leur rôle incontestable et parfois capital, leur étude ne peut être utilement abordée qu'après celle des notions religieuses *fondamentales.* Nous devons nous contenter ici de les mentionner et de les situer en leur vraie place.

Pour ce qui est des objets primaires, il importe de rectifier tout d'abord la conception qui prétend établir une différence entre l'objet et le dieu.

L'origine de cette conception peut s'expliquer par le fait que le dieu est toujours une réalité unique, tandis que l'objet à l'état profane peut se retrouver ailleurs. Le procédé apparent de la religion consistant à choisir dans une même catégorie une seule donnée pour lui attribuer le caractère religieux, pourrait, en effet, nous amener à croire que l'objet ainsi distingué a acquis sa dignité grâce à un rapport mystérieux établi entre lui et un facteur inconnu.

Or ce que nous avons dit de l'unité foncière de l'objet religieux, rend impossible une pareille distinction pour ce qui est des objets religieux *fondamentaux.* Du même coup il devient nécessaire d'écarter l'idée d'un rapport entre l'objet et une réalité

supérieure, réalité qui se trouverait *en dehors* de cet objet. Partout dans la vie religieuse, il y a coïncidence entre le dieu et l'objet. *L'objet est le dieu et le dieu est l'objet.* Cette situation unique de l'objet religieux primordial nous semble même être une des caractéristiques essentielles de la vie religieuse, comme elle est à coup sûr un des principaux obstacles à la pensée religieuse.

Dans ces conditions un dualisme entre le transcendant et l'immanent ne saurait être admis quant à l'objet religieux, aussi peu que saurait être conçue l'idée d'une qualité religieuse qui se pose sur cet objet, telle une dignité conférée d'en haut. La qualité religieuse ne saurait, en effet, être qu'une sorte de *dimension spéciale et nouvelle* propre aux données religieuses fondamentales. On dirait que la religion affirme la réalité d'une *quatrième dimension* qui s'ajoute aux dimensions ordinaires de la perception dite empirique. Ce serait cette quatrième dimension qui forme le *surcroît de réalité* dont nous avons parlé au commencement de cet exposé.

Comment faut-il se représenter une telle notion?

On peut la ranger d'abord parmi les impressions plus générales et le plus souvent vagues que nous avons d'un grand nombre de données.

L'impression *totale* d'un grand nombre de données *dépasse*, en effet, considérablement ce que nous appelons d'ordinaire la constatation empirique. La constatation empirique est la partie de la perception qui entre dans l'idée d'un ordre universel, telle que les physiciens modernes l'ont inventée. Cette idée est due au perfectionnement méthodique d'un procédé séculaire de notre esprit et qui est commandé exclusivement par des intérêts utilitaires ou plutôt techniques. Répondant seul aux nécessités de la vie brute, ce procédé est devenu au cours d'innombrables siècles, pour ainsi dire, automatique et « naturel ». Il a trouvé et trouve encore son expression classique et adéquate dans la théorie du réalisme naïf, théorie qui, d'une façon avouée, cachée ou simplement supposée, se trouve à l'origine des sciences dites exactes et leur sert de base encore aujourd'hui.

Pour établir cet ordre universel, la donnée est décomposée en des parties infimes dont elle est censée former ensuite la synthèse vivante. C'est-à-dire il s'agit toujours au fond de la réalisation d'un idéal mécanique qu'on comprenne ce terme dans le sens de la mécanique classique ou non.

Supposons cet idéal pleinement réalisé et l'explication mécanique complète, cette explication ne rendrait pas compte de la

*totalité de l'image mentale* que nous communique la donnée. Non seulement la forme de la donnée reste incomprise, c'est avant tout la *qualité* de la donnée qui restera toujours en dehors de toute théorie mécanique quelque profonde qu'elle soit.

Il y a dans un objet aussi ordinaire qu'une simple feuille d'arbre, dès qu'on la considère avec une attention concentrée et recueillie, *quelque chose de plus* qui, tendant vers des directions inconnues, déborde le domaine des seuls « faits ». A plus forte raison cette impression se fait sentir devant une fleur, devant les spectacles grandioses de la nature et de la vie humaine jusqu'aux révélations des forces universelles.

La question n'avance nullement, quand on attribue ces impressions à la « subjectivité » ou qu'on les relègue dans le règne de l'art ou de la mystique. On ne fait que donner au problème un nom, s'imaginant alors l'avoir résolu. En réalité la question est précisément de savoir, *pourquoi* la subjectivité est déterminée d'une manière particulière dans tel cas donné et pourquoi l'attitude mystique ou poétique se réalise-t-elle.

Malgré cela la qualité fait partie de l'image d'un objet. Nous entendons par ce terme le résultat de l'impression produite par l'objet sur notre sensibilité tout entière et non pas exclusivement sur le sens de la vue. Dans ce cas l'image étroitement visuelle ne représente qu'une partie de l'image complète et n'a qu'un caractère fragmentaire.

C'est l'intuition de cette vérité qui se trouve à la base de la distinction kantienne entre la chose en soi pure et la chose en soi formée par les catégories. La même intuition guide des penseurs contemporains appartenant à des tendances philosophiques assez diverses, quand ils affirment que notre notion de la réalité dépend de l'angle spécial sous lequel nous considérons le monde. La couleur bleue, remarque Simmel, est tout autre chose suivant qu'on la considère sous l'angle scientifique ou sous l'angle religieux, comme par exemple le bleu du manteau de la Madone. A sa façon, Balzac a déjà exprimé cette vérité. Balthazar Claes entièrement dominé par le rêve scientifique, voit sa femme en larmes. « Tiens, dit-il, en voyant les larmes de sa femme, j'ai décomposé les larmes. Les larmes contiennent un peu de phosphate de chaux, de chlorure de sodium, du mucus et de l'eau ». Il est cependant certain que pour un mari, moins tourné vers l'empirisme, les larmes d'une femme présenteraient une réalité bien différente, parce que ce mari, pour parler le langage kantien, appliquerait à la chose en soi une catégorie différente de celle qu'appliquait le héros de Balzac.

Dès qu'on reconnaît que la vérité « exacte » n'est qu'un fragment de l'image mentale *totale* et ne peut être réalisée que grâce au refoulement d'un certain nombre d'éléments qui faisaient primitivement partie de cette image, il devient plus facile d'attribuer à la religion une place dans la vie humaine et de comprendre son apparition.

Rien n'empêcherait alors, bien entendu, les Balthazar Claes de voir dans l'analyse chimique ou tel autre procédé de science exacte le seul moyen d'atteindre la réalité et de considérer toute autre méthode comme de *la pure subjectivité*. La question de savoir ce qui est objectivement réel, relève toujours de la *critique de l'image mentale*, mais ne concerne pas cette image en elle-même qui garde toujours sa réalité, fût-elle la plus subjective. Cette critique dépend d'ailleurs des idées collectives d'une époque et d'une civilisation.

On peut dire que chaque époque à sa conception particulière de la réalité. Les parties de l'image mentale qui ne peuvent faire partie de cette réalité, sont considérées comme de la « poésie », du « mysticisme », des « rêves métaphysiques » ou des « rêves » tout court. Et c'est parce que chaque époque a sa conception de la réalité, elle a aussi une conception spéciale de la poésie, de la religion et de la métaphysique. Toute recherche historique sur le mouvement des idées fait ressortir cette vérité.

Le problème apparaît d'une façon particulièrement significative, quand deux personnages se rencontrent ayant chacun une idée différente de la réalité ou, comme on dit aussi, de « l'expérience ». Citons comme exemple le récit que Goethe a fait d'une de ses rencontres décisives avec Schiller à l'occasion de la séance d'une société savante à Iéna: « Je lui exposai d'une façon vivante la métamorphose des plantes, et, avec quelques traits de plume rapides, je mis devant ses yeux une plante *symbolique*. Il écoutait et regardait tout avec beaucoup d'intérêt et sympathie et une grande intelligence. Lorsque j'eus terminé, il secoua la tête et dit: « Ceci n'est pas une *expérience*, c'est une *idée*. » Je m'arrêtai interdit, presque vexé. *Car ce qui nous séparait, était indiqué de la façon la plus nette.* Ce qu'il avait affirmé dans son traité sur la grâce et la dignité me vint à l'esprit, et l'ancien sentiment de colère voulut naître, mais je me contenais et lui dis: Je suis bien aise d'avoir des idées sans m'en douter et, ce qui est plus, de les *voir de mes propres yeux* »[1].

Pour ce qui est de l'objet religieux, cet état de choses

[1] C'est nous qui soulignons.

signifie que la religion prétend découvrir dans les images de certaines données extérieures la *qualité religieuse*, ce qui impliquerait du côté de l'homme l'existence d'une *sensibilité religieuse*. Cette nouvelle qualité, pour être religieuse, n'en est pas moins une qualité *de l'objet*, aussi bien que la sensibilité qui y correspond ne nous élève pas au-dessus du niveau humain, mais nous permet seulement de parvenir à une humanité normale.

Sans examiner le droit de la religion à établir cette double thèse, nous devons encore, avant de terminer notre exposé, indiquer la nature de la qualité religieuse.

Il semble tout d'abord qu'aux yeux de l'homme religieux, l'objet est chargé d'une sorte de fluide qui, suivant le cas, le pénètre ou l'entoure. C'est par ce fluide que l'objet cesse d'être un fait brutal, mais acquiert, pour ainsi dire, une véritable souplesse. La *force* de l'objet qui nous affecte, n'est plus une force quasiment mécanique.

A un certain degré du développement de l'esprit, où l'homme ne saurait concevoir que des notions relativement grossières, ce fluide est considéré d'une façon plutôt matérielle, mais il consiste toutefois dans une matière très fine et, pour ainsi dire, éthérique. Là où l'idée de la spiritualité s'est formée, ce fluide prend une nature spirituelle. Ce sont des objets se prêtant facilement à la spiritualisation qui deviennent alors de préférence des objets religieux, comme des personnalités d'élite, et, dans notre époque scientifique, des notions de la science, comme l'univers ou la « nature ».

Dans aucun cas il ne saurait être question de la *personnification* d'un objet brut, comme on l'a souvent dit. La personnification est un procédé de mentalité naïve ou enfantine pour laquelle un objet inanimé est représenté avec un caractère personnel. Or, un rapide coup d'œil sur l'histoire met en évidence qu'une religion peut bien se constituer sans aboutir à la notion de dieux personnels. Certaines religions très primitives ne paraissent pas connaître cette notion, et elle est certainement absente des systèmes panthéistes élaborés par une pensée philosophique particulièrement raffinée.

C'est en partie pour cette raison qu'il faut repousser toute thèse qui tâche d'établir un rapport essentiel quelconque entre la religion et la croyance à des esprits bons ou mauvais. Ces esprits sont souvent conçus comme vivant librement dans l'air et ne sont pas fixés à une matière spéciale; les nombreux ménagements dont ils sont entourés, les précautions souvent très compliquées qu'on prend vis-à-vis d'eux, peuvent ressembler à un

culte, cependant il n'y a rien d'essentiellement religieux en tout cela. D'autre part ces esprits sont nécessairement des êtres personnels. Comme tels ils peuvent entrer dans la sphère religieuse, la religion une fois née, mais ils ne sauraient être de prime abord des objets religieux.

Un grand nombre de rites cultuels ont comme but unique de faire profiter le fidèle de la qualité éthérique de l'objet, soit que cette qualité soit transmissible par un contact extérieur, soit qu'elle entre dans l'homme par la manducation d'une partie de l'objet même, soit qu'elle se communique à lui à la suite d'un attouchement, soit enfin qu'elle entre dans l'homme par l'intermédiaire d'une matière primitivement neutre, mais qu'elle a chargé de sa propre vertu.

Tout cela montre que grâce à cette qualité religieuse une sorte de *consubstantialité* se réalise entre l'omme et l'objet. Dans ce fait réside une autre différence radicale qui sépare la religion du fatalisme. Pour le fatalisme la puissance supérieure reste séparée de l'homme par une distance *qualitative* et, par là, absolue et infranchissable. Or, comme le fatalisme la religion débute par l'expérience décisive de la force, mais au lieu de jeter l'homme dans le sentiment de son exiguité et dans un accablement dont rien ne le sauvera plus, la force religieuse *s'approche de l'homme*, le pénètre et lui *donne sa propre substance*. La réalité qui nous domine souverainement, cesse d'être une réalité étrangère.

Il est alors des religions qui accentuent d'avantage l'élément de la force, tandis que d'autres insistent presque exclusivement sur la consubstantialité. La piété du 6e chapitre du prophète Isaïe affirme la distance infinie tant physique que morale, entre Dieu et l'homme. Le 8e chapitre de l'épître aux Romains et la théologie chrétienne en général insistent avant tout sur la consubstantialité religieuse. Voilà pourquoi le culte chrétien a abouti à la messe catholique ayant comme centre la réalisation de cette consubstantialité par la manducation de l'hostie, et à la Sainte Cène protestante qui, dans sa conception luthérienne et calviniste, tend au même effet, seulement d'une manière plus spirituelle et moralisante. On pourrait encore montrer que dans la prédication protestante qui tend vraiment à « *édifier* », un résultat identique est visé quoique d'une façon assez différente.

Si l'objet religieux est caractérisé par le facteur de puissance qui appelle chez l'homme le sentiment de la dépendance, et par le facteur de consubstantialité, il devient évident que la notion religieuse suprême doit être la notion de la *grâce*. Cette

notion contient les deux facteurs religieux et en établit l'économie normale. La grâce affirme une nouvelle qualité humaine, qualité qui, en dernière analyse, ne saurait venir de l'homme, mais qui est un don de Dieu. Suivant le cas cette nouvelle qualité a un caractère physique et est alors due à une espèce d'infusion divine, analogue à l'infusion d'un sérum, ou elle a un caractère plutôt moral et apparaît alors comme une «justice» qui peut exister réellement ou idéellement aux yeux de la divinité, laquelle traite l'homme comme s'il possédait effectivement cette justice. Abstraction faite d'autres considérations, le christianisme, en mettant au centre de son système la notion de la grâce, s'est placé au faîte même de l'évolution religieuse.

Ici encore la grâce est une vertu de l'objet religieux physique et hyperphysique ou, comme nous avons dit, une dimension de cet objet. C'est pour cela que les actions de la grâce sont, elles aussi, à la fois physiques et hyperphysiques. La prédication de ce double effet n'a jamais cessé au sein de la société chrétienne. Depuis la doctrine de l'Eglise orientale avec son idée profonde du pharmakon athanasias jusqu'au mouvement de la Science chrétienne, notre être physique a été compris dans le règne de la grâce aussi bien que notre être spirituel. Si le protestantisme, issu d'une tendance religieuse avant tout moraliste, a parfois oublié ce fait, il n'en est pas moins utile et nécessaire d'y insister.

Il nous reste encore à dire un mot sur un cas particulier qui se produit quelquefois dans l'évolution religieuse, celui de la *destruction de l'objet*. Cette destruction peut avoir lieu à la suite de l'intervention d'une force étrangère ou simplement d'une façon naturelle par la mort. Dans chaque cas, elle constitue pour la religion une crise très grave et parfois fatale.

C'est ainsi que des missionnaires chrétiens ont porté à certaines croyances païennes un coup décisif en anéantissant leurs objets cultuels. Voyant tomber tel arbre sacré, les païens n'ont pas seulement constaté l'impuissance de leur dieu, ce qui eût déjà été d'une grande importance, mais ils étaient encore dans l'impossibilité de communier avec ce dieu et de se pénétrer de sa substance.

La mort exerce sa puissance sur les hommes, et elle n'épargne aucunement les personnages devenus objets excitatifs. A un point de vue abstrait la mort d'une *personne* sacrée devrait marquer la ruine de la religion naissante. Mais des considérations différentes peuvent intervenir. La qualité religieuse peut se transmettre aux fils du défunt. C'est de cette façon que beaucoup de

dynasties se sont fondées. La croyance à l'immortalité de « l'âme » — considérée elle aussi comme une réalité physique-hyperphysique — peut venir en aide et faire durer la substance sacrée de la personne disparue. On sait enfin que l'idée de la résurrection a été d'une importance historique capitale. Cette idée répond certainement le mieux aux conceptions fondamentales de toute religion quelque peu développée. Elle donne à l'objet l'éternité, tout en affirmant avec force sa nature physique-hyperphysique. La conception de saint Paul relative au corps glorifié du Christ et relative au corps des bienheureux, incorruptible, glorieux, *plein de force*, spirituel, est une des grandes conceptions classiques de la vie religieuse, disons qu'elle est d'une religiosité toute pure, infiniment grande et parfaitement conséquente.

Ici se poserait encore la question de l'objet religieux composé, c'est-à-dire de l'objet religieux formé par plusieurs objets *également fondamentaux*. Il s'agit là du problème de la religion *syncrétique*, non pas du syncrétisme au sens des historiens des religions qui emploient ce terme dans le cas où une religion emprunte à une autre telle idée ou tel rite, mais d'un syncrétisme plus profond qui naît de *la fusion de différents objets religieux*. Dans ce sens toute religion supérieure doit être considérée comme une religion syncrétique, parce que son objet religieux spécial a groupé autour de lui et pénétré de sa propre signification les objets de certaines religions voisines. On pourrait montrer, comment l'idée de la Trinité est sortie d'un pareil syncrétisme, pour devenir l'idée centrale de la religion chrétienne en tant que mouvement historique.

On entrevoit facilement les conséquences du point de vue développé en ce qui concerne l'idée religieuse de la nature, de l'esprit, de Dieu, de la personne humaine et de la société religieuse.

Charles HAUTER.

---

# Vient de paraître

## Les plus vieux chants de la Bible[1]

Ce livre, dont certaines pages ont déjà été publiées dans la Revue, est la première partie d'une histoire de la littérature hébraïque... une histoire et non une « introduction à l'Ancien Testament ». Il ne s'agit plus d'étudier les livres et les collections sous leur forme canonique et dans l'ordre de succession que les scribes du judaïsme leur ont attribué, mais de reconstituer à l'aide des documents épars, fragmentaires et souvent remaniés qui ont servi à former le recueil biblique, les divers stades du développement littéraire d'Israël, et de montrer les rapports de ce développement avec l'évolution religieuse et culturelle.

Nous avons d'abord considéré les commencements de l'ancienne poésie populaire : les chants des clans d'Israël, cris de guerre et chants de triomphe, chansons de travail, formules magiques et cultuelles, paroles de bénédiction et de malédiction, lamentations de deuil, etc. Puis ce sont les chants nationaux, la littérature lyrico-épique que les *mochelim*, au temps des juges et des premiers rois, chantaient dans les villages d'Israël, pour les grandes circonstances de la vie des tribus : les sentences des Bénédictions de Jacob et de Moïse, le cantique de Débora, la complainte sur la mort, de David et de Jonathan, les oracles de Balaam. Et, d'autre part, les paroles sacrées des anciens sanctuaires, l'acclamation du dieu de l'arche, la formule de dédicace du temple, les anciens hymnes de louange et les liturgies de l'avènement de Yahvé ; puis les lamentations de la communauté et les formules pour la délivrance du péché, et les oracles des anciens *nebiim*. Enfin, la poésie royale telle qu'elle s'est développée avec la civilisation davidique et omride : littérature de cour, sentences et chants profanes, oracles dynastiques, décret d'intronisation du roi fils de Dieu, prière avant la bataille, hymne de victoire, bénédiction pour l'heureux avènement du prince, etc.

En tout ceci la poésie hébraïque ne dépasse pas le stade collectiviste, elle est une fonction de la vie du groupe social. Elle apparaît d'abord, non comme la méditation d'un artiste solitaire, mais comme la parole anonyme qui, de génération en génération, est conservée sur les lèvres des foules. Même lorsque la personnalité de l'artiste inspiré commence à s'affirmer dans une œuvre relativement originale, cette œuvre n'en a pas moins pour but l'expression des sentiments communs au groupe. En

[1] *Les plus vieux chants de la Bible*, 175 pages. Librairie Félix Alcan, Paris Prix 15 fr.

réalité, les chants font partie du capital que l'on a reçu des ancêtres, et dans les formules stéréotypées de cette littérature traditionnelle tendent à s'exprimer les passions et les aspirations élémentaires de la race. La part de l'initiative individuelle est réduite au minimum, et la fantaisie créatrice du poète est contenue dans des règles très étroites. Ce n'est que plus tard, avec les crises morales et sociales du VIIIe et VIIe siècle, que l'individu tend à s'affranchir des liens et des limitations que lui imposait la communauté ethnique. Alors seulement deviendra possible le développement d'un lyrisme vraiment personnel.

Il est superflu de faire remarquer que dans l'étude d'une littérature le problème des origines a une importance considérable et mérite d'être étudié avec un soin tout particulier. Cependant les exégètes de l'Ancien Testament ont trop longtemps négligé ce problème. Subissant ici encore l'influence de la tradition canonique, ils n'ont considéré dans la Bible que des textes littéraires, des compositions d'écrivain. Ils se sont attachés minutieusement à décrire le processus de rédaction de ces textes, ainsi que l'époque ou les tendances des auteurs et des compilateurs. Ils ont cherché à reconstituer les sources dans leur état primitif, découvrant par delà les documents, les sous-documents. Mais leur investigation s'est généralement arrêtée au moment où les textes ont été fixés par l'écriture, comme si cette fixation était la seule chose importante et comme s'il n'y avait plus rien au delà.

Or, avant de devenir littérature écrite les anciens récits et les anciens chants ont été transmis par la tradition orale. C'étaient des œuvres essentiellement folkloriques, et l'art du scribe n'avait rien à faire dans leur conservation, encore moins dans leur création. L'écriture paraît d'abord n'avoir été employée que pour la fixation des paroles particulièrement importantes : formules sacrées, coutumes et lois, ordres des rois, et en même temps pour les contrats et les actes commerciaux. Ce n'est que relativement tard que l'on s'en est servi pour collectionner les œuvres littéraires. A l'ancienne époque, les poètes et les chanteurs, ceux qui savaient n'avaient pas besoin de livres, l'héritage du passé était conservé dans la mémoire des hommes ; et d'autre part, les récits et les chants étaient destinés à être représentés au milieu d'une foule, non à être lus... Et la parole poétique ne devenait pleinement intelligible que grâce aux gestes qui suppléaient à l'insuffisance des mots et donnaient à la pensée une forme visible, et aussi grâce à la musique et la danse, les sons et les mouvements rythmés qui complétaient et intensifiaient l'émotion esthétique.

Certes la fixation des chants et des récits traditionnels par l'écriture devait avoir les conséquences les plus considérables pour l'avenir. Mais au moment où elle a commencé, elle n'avait qu'une importance secondaire, et à un certain point de vue elle marquait même une décadence, car elle indiquait que l'imagination populaire avait perdu sa vigueur et sa spontanéité. Et longtemps encore les vrais inspirés chanteront sans se servir de ces aide-mémoire. Les paroles des prophètes d'avant l'exil étaient destinées à être clamées au milieu du peuple non à être lues.

Pour avoir négligé cette phase la plus spontanée et la plus décisive de la littérature hébraïque, la critique biblique, dans l'étude de la poésie lyrique comme dans celle de l'histoire sainte et de la tora, s'est plus d'une fois attardée dans des conceptions trop étroites ou s'est aventurée sur de faux chemins. On a souvent fait le procès de l'école wellhausienne qui tendait à établir la genèse des traditions et des institutions d'après la date de leur

apparition dans la littérature biblique. Mais l'erreur de Wellhausen n'est-elle pas plus ou moins celle de la critique littéraire en général, tant conservatrice que radicale ?

Au reste, en essayant de réagir contre cette méthode et en appliquant à l'étude des plus anciens chants de la Bible les principes de l'école sociologique et de la méthode comparative, nous n'avons pas la prétention d'avoir toujours innové. Nous avons suivi la voie indiquée par quelques initiateurs audacieux, de Robertson Smith à Mowinckel. Depuis une vingtaine d'années les partisans de l'exégèse, dite *religionsgeschichtliche*, ont accumulé les observations et les rapprochements. Nous avons voulu faire la synthèse, sans nous dissimuler ce que la tentative a de difficile et peut-être de prématuré...

Rappelons d'autre part, que dans une telle étude il ne s'agit pas seulement de recherche érudite et de curiosités critiques et philologiques, mais que nous sommes en face de valeurs spirituelles et de valeurs d'art. Et notre but en essayant de classer et d'analyser les textes a été de mieux comprendre la beauté hébraïque et d'en montrer toute la puissance et l'éternelle splendeur.

A. CAUSSE.

# Revue des livres

E. SELLIN, *Geschichte des Israelitisch-jüdischen Volkes* ; erster Teil : *Von den Anfängen bis zum babylonischen Exil*, 327 pages, Leipzig 1924.

Le mouvement de réaction contre les théories de l'école wellhausienne, esquissé d'une part par l'école conservatrice avec la *Geschichte des Volkes Israel* de Kittel et l'*Einleitung in das A. T.* de Sellin, de l'autre par les travaux de l'école comparative de Gunkel et de Gressmann et la publication des *Schriften des Alten Testaments*, tend chaque jour à s'accentuer. Le premier volume de l'histoire d'Israël de Sellin en marque très vigoureusement les nouveaux progrès.

Dans la pensée de l'auteur et de l'éditeur, ce livre ne devait d'abord être qu'un manuel destiné à l'enseignement, publié dans la même collection que l'*Einleitung* ; mais il est devenu un véritable livre de fond, où des notes détaillées, insérées dans le corps même du texte, complètent les exposés généraux et les aperçus synthétiques.

Sellin manifeste ici ses qualités habituelles d'originalité et de belle indépendance aussi bien vis-à-vis des solutions traditionnelles des *positifs* que des résultats acquis de la critique. Les hypothèses hardies et suggestives n'y manquent pas. Mais le livre nous intéresse surtout en ce qu'il précise une nouvelle orientation de la science biblique.

La préhistoire, les origines cananéennes et israélites sont étudiées en quelques chapitres rapides, mais précis (p. 5 à 65). C'est un sujet auquel Kittel consacrait 480 pages, c'est-à-dire le tiers de son livre — ce qui est un peu beaucoup... Par contre Wellhausen se débarrassait du problème dans une introduction rapide où la question de l'existence des patriarches n'était même pas posée. Pour Wellhausen, l'histoire d'Israël commençait tout juste au moment où les tribus du Négeb envahissaient Canaan. Sellin essaye de mettre en lumière ce qu'il y a d'historique dans les légendes des patriarches. D'après lui le récit de la guerre d'Abraham contre les rois d'Orient (Gen. XIV), aussi bien que la mention de Jakobel et de Josephel dans les inscriptions de Thoutmosis III, les allusions aux invasions de Khabiri dans les lettres de Tell el Amarna, forment la base solide sur laquelle on peut reconstituer la préhistoire d'Israël. Au reste Sellin reconnaît qu'en dehors de ces données, ce que nous savons des gestes d'Abraham, d'Isaac et de Jacob se réduit à fort peu de chose. Nous connaissons surtout le tableau extérieur de leur vie, encore que la légende l'ait quelquefois idéalisé dans un sens idyllique et pacifique.

Avec Moïse nous arrivons sur le terrain solide de l'histoire. Encore Wellhausen et son école avaient-ils considérablement réduit le rôle du grand kadi du désert. D'après Smend résumant l'opinion du maître et des disciples, il n'y avait pas plus dans la religion de Moïse que dans la religion des pères. Moïse aurait seulement apporté un nom nouveau pour

désigner l'antique *El*. Cependant, dans son *Moses und seine Zeit*, Gressmann, avec beaucoup de pénétration et de sens historique a orienté la critique vers des solutions plus positives, et il a réussi à dégager des diverses traditions du Pentateuque les traits essentiels de la vie et de l'œuvre du grand réformateur religieux. Dans son étude parue en 1922, *Moses und seine Bedeutung für die israelitische Religionsgeschichte*, Sellin fait faire un pas de plus à la question. Il s'est appliqué à étudier la tradition sur Moïse chez les prophètes du VIIIe siècle au VIe siècle, et il a comparé cette tradition prophétique aux traditions judaïte, éphraïmite et lévitique du Pentateuque. En ce faisant, Sellin a cru faire une découverte : Moïse serait mort assassiné. Dans Osée XII, 14 à XIII, 1 nous aurions une allusion à cette mort ; et le chapitre LIII d'Esaïe sur les souffrances du Serviteur de Yahvé raconterait le martyre de Moïse et annoncerait son retour. Remarquons entre parenthèse que c'est la troisième interprétation que notre critique émet sur le chapitre LIII d'Esaïe. L'Ebed Yahvé a commencé par être Zorobabel, puis Yekonia. Il paraît que c'est maintenant Moïse. Nous n'y voyons pas d'inconvénient... Mais c'est beaucoup donner à la conjecture.

Quant à l'œuvre de Moïse, elle ne consiste pas, d'après Sellin, dans la fondation d'un peuple avec Yahvé comme dieu national — une telle idée dans les conditions politiques du temps et du milieu apparaît comme un non sens historique — mais plutôt dans la création d'une ligue de Yahvé, d'un ordre de Yahvé. Le Décalogue d'Exode XX, qui doit être tenu pour mosaïque dans ses grandes lignes, donnait les règles religieuses et éthiques de la réforme. Quant au culte, on peut encore en chercher les éléments dispersés, et sans doute plus ou moins mêlés avec des éléments cananéens, dans le décalogue yahviste, dans le livre de l'alliance et le dodécalogue de Deut. XXVII, 14, 26. Au reste le mosaïsme consiste moins dans certaines institutions et organisations que dans un esprit qui se conservera dans les siècles qui sont suivre et ne donnera sa pleine expression que plus tard.

D'après Sellin, c'est Josué qui a été l'organisateur religieux et national C'est à lui et non pas à Moïse qu'il faut attribuer le groupement des tribus autour de Yahvé. Yahvé est le Dieu d'Israël, Israël est le peuple de Yahvé. Cette idée, qui sera désormais le principe de la religion et du patriotisme, n'a pris corps que le jour où Josué a fondé l'alliance des tribus à Sichem. (Josué VIII, 30, 35, et XXIV.)

L'histoire de la religion d'Israël à l'époque des Juges est une des parties les plus vivantes et les mieux exposées du livre. L'auteur décrit le mouvement de syncrétisme et d'assimilation d'une part, de lutte et d'opposition d'autre part, qui aboutit à l'organisation du yahvisme. Yahvé est devenu seigneur de la terre et maître du pays, il s'est établi sur les anciennes bamot et dans son culte s'exercent des influences locales et étrangères plutôt suspectes, en particulier l'influence de l'orgiasme sémitique, sans que toutefois Yahvé se laisse accommoder au dualisme sexuel habituel aux religions orientales des époques de culture.

Dans l'ensemble, la période des juges paraît avoir été un moment de création et d'organisation pour le yahvisme. Yahvé n'est pas seulement considéré comme le dieu guerrier qui conduit au combat les milliers de son peuple, il est le dieu du champ cultivé et le protecteur de la maison. Un clergé spécial lui est consacré, plus ou moins nombreux selon les sanctuaires. Ce clergé offre les sacrifices, il rend les oracles et célèbre les fêtes. Il y a déjà un rituel organisé. Sellin fait remonter à l'époque des juges le commencement du développement liturgique. Ce développement

se continue sous David qui aurait ramené de Qadech des groupes de lévites, et sous Salomon, dont le règne marque sans doute une avance du baalisme cananéen et syncrétique, mais, d'autre part, favorise les progrès de l'organisation cultuelle.

En relation avec le culte se développent également la mythologie et l'eschatologie. Sellin reprend, avec des réserves, les théories de Mowinckel sur la fête de l'avènement de Yahvé et les origines de l'eschatologie, et de Yirku sur les exposés didactiques de l'histoire sainte que l'on aurait donnés au peuple dans les fêtes. Les mythes cosmogoniques et eschatologiques, la croyance aux luttes de Yahvé contre les monstres du chaos primitif, et l'attente du jour de Yahvé se manifestant contre les peuples au milieu des catastrophes, ne sont pas une création des écrivains de l'époque classique, mais des traditions religieuses qui nous reportent aux origines lointaines du peuple et de la religion.

Et c'est encore ici l'un des points où Sellin s'oppose aux théories dominantes de l'école wellhausienne. Le développement de l'eschatologie du salut dans les livres des grands prophètes, qui apparaissait presque toujours à Duhm, Cheyne, Marti, comme une marque d'inauthenticité, de postexilicité, trouve naturellement sa place dans l'évolution spirituelle de l'ancien Israël.

En cela la critique de Sellin prépare le chemin à une compréhension plus complète des prophètes. Cependant, les pages consacrées au prophétisme, bien que vigoureusement esquissées, nous paraissent un peu rapides. La question est reléguée à la fin de la troisième et de la quatrième parties, dans les chapitres « Culture et Religion au temps des deux royaumes » et « au temps des rois de Juda », juste avant les chapitres sur la chronologie. La méthode de l'auteur, qui consiste à étudier séparément l'histoire politique et l'histoire culturelle et religieuse, n'est pas ici des plus heureuses. Les prophètes ont tenu une place trop essentielle dans la vie politique d'Israël pour pouvoir en être facticement séparés. A ce point de vue, il faut en revenir à la manière de Wellhausen, qui dans l'*Israelitische und jüdische Geschichte* a magnifiquement campé Amos, Osée, Esaïe, Jérémie au centre de son exposé. Ici, comme avec Moïse, ce sont les grandes personnalités religieuses qui commandent à l'histoire.

Sur d'autres points on pourra regretter que Sellin n'ait pas retenu davantage de la méthode *religionsgeschichtliche* dont il accepte cependant plus d'une fois les conclusions. Israël situé au carrefour des peuples a toujours subi, non seulement le contre-coup des agitations des empires voisins, mais aussi très fortement l'influence de leur culture. Peut-être l'auteur est-il par endroits un peu trop resté dans la conception canonique de l'histoire biblique, et ne nous a-t-il pas assez montré le cadre d'histoire orientale dans laquelle la vie des petits peuples palestiniens s'est développée.

Ces quelques réserves ne sont pas pour faire méconnaître le grand intérêt du livre de Sellin et l'importance de l'exposé synthétique qu'il nous apporte.

A. CAUSSE.

L. DENNEFELD, maître de conférences à la Faculté de théologie catholique de l'Université de Strasbourg, *Le judaïsme biblique*. 178 pages, Librairie Letouzey et Ané, Paris.

Ce livre était primitivement un article pour le Dictionnaire de Théologie catholique. L'auteur a justement pensé qu'il pouvait constituer un manuel très utile, et s'est décidé à le publier en volume.

L'exposé est nécessairement sommaire, et cependant rien d'essentiel n'y est négligé. L'auteur étudie successivement : 1° Les sources, la littérature juive canonique, apocryphe, hellénique ; 2° L'histoire politique ; 3° Les institutions ; 4° Les partis religieux et politiques ; 5° Les idées religieuses ; 6° Les pratiques religieuses ; 7° Les rapports entre le judaïsme et le milieu payen.

Sans doute, ce plan analytique était-il commandé par les exigences d'un article de dictionnaire ; mais peut-être avait-il quelques inconvénients pour l'exposé d'un mouvement religieux qui s'étend sur une histoire de cinq siècles. Le judaïsme, depuis l'exil jusqu'à Jésus-Christ, n'est pas précisément un bloc définitivement cristallisé, mais un ensemble de tendances fort complexes et quelquefois contradictoires, non pas une église établie, mais une religion en formation. C'est ce que l'auteur a fort bien montré dans ses différents chapitres. Peut-être eût-il été avantageux pour la clarté de l'exposé, et en tout cas profitable au lecteur, d'étudier cette histoire plutôt dans son unité vivante et sous son aspect évolutif, comme l'a fait, il y a quelques années, Bertholet dans sa *Jüdische Religion.*

Mais sous cette forme un peu trop systématisée, le développement se poursuit net et précis, et le livre fait honneur à l'érudition et à la conscience scientifique de son auteur.

Dans la première partie concernant les sources, M. Dennefeld expose les résultats généraux du travail critique du dernier siècle sur l'ancienne littérature juive. Il incline naturellement vers les solutions conservatrices, et sur certains points — en particulier sur la question des prophéties deutéro-ésaïaques, son attitude était orientée par les décisions de l'autorité romaine. Mais il sait concilier son respect pour ces décisions avec les exigences d'une méthode historique normale (p. 13).

Sur certains points il y aurait cependant quelques réserves à faire. L'auteur s'oppose avec beaucoup de raison au radicalisme critique qui place à l'époque postexilique l'ensemble des Psaumes et des Proverbes. Mais la manière dont il parle de l'origine préexilique du Code sacerdotal pourra paraître une exécution un peu sommaire de la théorie wellhausienne. D'autre part, tout en déclarant que la répartition du Peutateuque en sources d'origine et de date diverses ne s'impose pas nécessairement, M. Dennefeld reconnaît que le C. S. peut être tenu pour une source précieuse et un élément constitutif de la vie religieuse après l'exil.

Dans la partie consacrée aux pratiques religieuses, l'auteur s'attache à montrer la valeur du nomisme, qu'il défend vigoureusement contre ceux qu'il appelle des partisans de la critique indépendante. Ici les reproches ne sont que très partiellement justifiés. S'il est vrai que certains historiens ont trop fortement opposé le prophétisme et la religion de la loi, on ne peut pas accuser la critique indépendante en général d'avoir sousestimé la portée de la piété et de l'observance juives. N'est-ce pas Wellhausen lui-même qui a écrit à la dernière page de ses Prolégomènes, en parlant du Code sacerdotal : « Le paganisme en Israël, contre lequel les prophètes avaient vainement protesté, a été intérieurement surmonté sur son propre terrain, et cela par la loi ; et le culte, après que l'élément naturiste en a été retranché, est devenu la cuirasse du monothéisme supranaturaliste ».

Dans la dernière partie, où sont étudiés les rapports du judaïsme avec les milieux payens, l'importance et le rôle de la diaspora ne sont peut-être pas suffisamment mis en lumière. La plupart des critiques n'ont vraiment considéré la diaspora comme un facteur actif du judaïsme qu'à partir du IIIe siècle. Tout en reconnaissant que la diaspora orientale

commence effectivement avec l'exil à Babylone, en 586, et, que les papyri d'Eléphantine témoignent qu'il y avait dès la fin du VIe siècle sur la frontière méridionale de l'empire du Pharaon des colonies militaires juives, notre auteur ne tire pas les conclusions que ces faits pourraient comporter, et il reste fidèle à la conception traditionnelle. Il estime à l'encontre de Schürer que la synagogue est d'institution récente et que les origines n'en peuvent remonter beaucoup plus haut que le milieu du IIIe siècle. Cependant, du fait que la synagogue n'est expressément nommée que dans des textes récents, il ne s'ensuit pas qu'il n'y ait eu, dès les origines anciennes de la diaspora, des maisons d'assemblée et de prière. Sans l'existence d'une pareille institution, on s'expliquerait assez mal la conservation du judaïsme et de ses livres sacrés parmi les groupes des dispersés.

Dans le chapitre sur l'influence du milieu païen, M. Dennefeld a peut-être trop restreint l'étendue des infiltrations étrangères. Il s'oppose avec juste raison aux fantaisies des panbabylonistes. Mais n'est-ce pas une affirmation bien rapide et quelque peu exagérée que de dire : « Bien que les Juifs aient été transportés en Babylonie et qu'ils y aient fait un long séjour, leur religion n'en a pas reçu d'empreinte. Ce fait est reconnu, si l'on fait exception de quelques panbabylonistes, par tous les historiens des religions... » (p. 157).

Quant aux influences iraniennes, M. Dennefeld oppose les opinions contradictoires des historiens qui se sont occupés de ce problème. Pour lui, il admet que la démonologie a pu se développer chez les Juifs au contact de la religion perse ; mais il estime que rien n'oblige à recourir au mazdéisme pour expliquer le développement de l'eschatologie postexilique et les origines de la doctrine de la résurrection.

En réalité dans tout ceci il s'agit moins d'une influence directe des religions des anciens peuples de l'Orient, religion baylonienne, égyptienne ou iranienne, que d'une pénétration syncrétique, dont on ne mesure toute la portée qu'après avoir étudié les courants religieux généraux de l'époque persane et de l'époque grecque. A la faveur de la décadence des traditions nationales et des relations de plus en plus fréquentes entre les peuples et les pays, les cultures et les religions de l'Orient tendaient à se mêler. Les juifs ne pouvaient rester étrangers à l'influence de ces grands mouvements. Ce n'est certainement pas une coïncidence accidentelle et sans conséquences que Babylone, Alexandrie, Antioche, les capitales cosmopolites de l'Orient, et les centres essentiels de syncrétisme, ont été aussi les centres de la diaspora juive. Israël a appris à se mêler aux peuples. Tout en restant fidèle à la croyance monothéiste et à la tora, il s'est initié à des pensées nouvelles...

Nous reconnaissons d'ailleurs avec M. Dennefeld que ce sont là des points où l'opinion des critiques peut varier, et où la paix est loin d'être faite. Dans l'ensemble, il convient de louer la modération avec laquelle l'auteur a envisagé les problèmes et présenté ses conclusions. Son livre est assurément l'une des meilleures descriptions du judaïsme que nous ayons en français. Il peut rendre de précieux services. Des bibliographies très complètes permettront à ceux qui cherchent plus ample information de s'orienter dans la très vaste littérature du sujet. A. CAUSSE.

ALEXANDRE WESTPHAL : *Les Prophètes*. Leurs écrits, leurs doctrines, leur action dans les pages de la Bible hébraïque. Paris : chez l'auteur, 102, Boulevard d'Arago, Lausanne : Edition La Concorde, 1924. 2 vol.

Ce grand ouvrage, dédié « à ceux qui ont senti passer en eux la flamme jéhoviste », nous donne plus et moins que n'annonce son titre.

Plus : il s'agit d'une traduction revisée des pages essentielles de l'A. T. tout entier, et non seulement des écrits qu'on a l'habitude de désigner comme prophétiques. Moins : on s'attend un peu à une appréciation synthétique de la théologie et de la piété des Prophètes, ou de la religion prophétique de l'A. T. Mais l'auteur se borne à nous soumettre des textes bibliques auxquels il ajoute des introductions et des notes quelque peu sommaires. Il nous dédommage pourtant en plaçant en tête de son ouvrage une étude brillante sur la révélation biblique et les Mystères de l'Orient. Avant d'en retracer les grandes lignes remarquons qu'en ce qui concerne les caractères typographiques et le papier, ces deux volumes sont richement présentés ; de ravissants culs-de-lampe servent d'en-tête aux différents chapitres. Les intellectuels et les bibliophiles qui s'intéressent aux choses de la Bible, auront du plaisir à posséder cette belle publication formant suite à l'ouvrage du même auteur : « Jéhovah, Les étapes de la révélation dans l'histoire du peuple d'Israël », ouvrage qui a eu un succès retentissant.

Dan son *introduction générale* M. W. commence par fixer les principes qui le guident dans ses recherches bibliques ; ils peuvent être résumés dans cette thèse : connaître les religions, c'est retrouver les atomicités qui permettent à l'Evangile de s'agréger à l'âme humaine et de la sauver. L'auteur passe ensuite au développement de quatre aperçus historiques qui ont pour but de préparer le lecteur à une étude réfléchie des textes de l'A. et du N. T.

1. *La Bible hébraïque.* Elle est la lecture universelle, ayant exercé une action prépondérante sur la formation des maîtres écrivains qui, à leur tour, ont façonné l'esprit moderne : Calvin, Bossuet, Racine, A. de Vigny, Lamartine, Leconte de Lisle, Renan. M. Westphal aurait pu citer encore le Dante et Gœthe. On comprend qu'il s'arrête plus longuement à Calvin : « L'ombre du Sinaï recouvre à demi la figure vivante et la couche mortuaire du Moïse des temps nouveaux », et c'est ensuite par le ministère du réformateur français que « la voix du Sinaï retentit dans le Verbe profond de la Révolution française ». Le savant professeur de l'Ecole des Missions nous montre que cette notoriété de l'A. T. est méritée, car les recherches archéologiques viennent confirmer la vérité interne du récit que la Bible nous donne de l'évolution du peuple de Jéhovah (pourquoi pas Yahvé ?). La compréhension religieuse de l'A. T., corollaire de l'étude scientifique, nous explique le titre de l'ouvrage qui, à première vue, nous a déroutés : l'A. T. est en vérité le livre des prophètes, car ce sont eux « qui ont frayé aux aspirations de la conscience humaine un chemin qu'ils ont suivi..... se passant le flambeau les uns aux autres, jusqu'à la trouée de lumière éternelle ». C'est le rayon révélateur dans la prédication des prophètes qu'étudie l'auteur dans son second Essay.

2. *L'annonce du Messie.* On craint parfois, en suivant M. W., de se perdre dans la forêt touffue dans laquelle il nous conduit. Mais il est un guide trop averti pour ne pas, après quelques détours et quelques échappées inattendues vers des horizons nouveaux, nous ramener fidèlement sur la route royale que jalonnent les textes messianiques de l'A. T.

3. *Les Mystères de l'Orient.* Dans cette troisième étude l'auteur examine ce que, en une métaphore judicieuse, il appelle la nébuleuse prophétique dans les Mystères de l'Orient. Il est vrai que ce rayonnement périphérique ne se rapporte qu'indirectement au but auquel vise l'ouvrage.

Quoique la documentation de cette partie ne nous semble pas être complète, les inspirations religieuses des religions mystériques sont ramenées d'une façon très intuitive à ces 3 préoccupations de l'âme humaine : la passion de vivre ; la question angoissante : pourquoi l'homme meurt-il ? et celle, plus pathétique encore : si l'homme meurt, revivra-t-il ? Il nous est montré, comment les Mystères antiques ont essayé de répondre à ces problèmes irritants, et quels furent les réalisations religieuses et cultuelles qui répondirent à l'instinct alimentaire, sexuel et familial, dans lequel se déploie la passion de vivre de l'être humain. Ce furent ces instincts originels de la nature humaine qui, dans le paganisme, ont allumé la nébuleuse prophétique.

4. *Le Mystère du Christ.* Après avoir défini les éléments constitutifs du fait religieux découvert par la religion des Mystères, l'auteur rejoint la théologie de la rédemption du N. T. : Le « Mystère du royaume de Dieu » de Jésus (Mc. 4) et le « Mystère de l'Evangile » de Paul (Eph. 3) sont appelés à assouvir la soif qui s'est manifestée dans les Mystères orientaux. M. W. démontre par sept arguments en quoi réside la différence essentielle et qualitative entre la nébuleuse et le rayon, et définit la supériorité du Mystère chrétien par rapport au Mystère païen.

Une *Note sur la Bible de Jésus-Christ* complète cette introduction générale dont la richesse et la variété de vues rend la lecture attrayante. L'A. T. dont il se servait, Jésus l'appelait : *La Loi et les Prophètes*, le recueil de la Loi datant environ du temps d'Esdras (5e s.), celui des Prophètes ayant été fixé au cours du 3e s. Afin de se rapprocher autant que possible de la réalité historique, l'auteur rétablit cette division tout en disposant les ouvrages des Prophètes dans leur succession historique. Il se propose de n'omettre «aucune des pages de la Bible nécessaires à l'intelligence de la révélation ou consacrées par la lecture assidue des chrétiens ». Il veut laisser parler les textes en n'ayant qu'un souci : « Donner la traduction la plus fidèle possible dans la langue la plus moderne et la plus appropriée à notre temps. » — Le *cycle prophétique* englobe les ouvrages d'histoire sainte composés par le Jéhoviste et l'Elohiste : ad narrandum. Le *cycle deutéronomique* est écrit ad monendum (ne dirait-on pas mieux avec S. Augustin : ad movendum ?) par des écrivains appartenant à l'Ecole des prophètes-prédicateurs (7e s.). Le *cycle sacerdotal* contenant la littérature juive d'après la restauration d'Esdras au 5e s. présentent l'histoire sainte à la gloire d'Aaron et de ses descendants : ad probandum.

Pour ce qui regarde le choix et la translation des textes qui forment le gros de l'ouvrage, l'auteur a utilisé toutes les traductions françaises et surtout la traduction du rabbinat français. Il est significatif qu'en ce moment même paraît en Allemagne (Berlin : Verlag Lambert Schneider) une œuvre analogue à celle de M. Westphal et visant aux mêmes fins : Die Schrift zu verdeutschen unternommen von *Martin Buber* gemeinsam mit *Franz Rosenzweig* ; et voici ce qu'entendent offrir les éditeurs : Die Bibel in der kosmischen Tiefe ihres Sinngehalts, in der rythmischen Gestalt ihres Urtextes, in elementarer Treue gegen den Wortlaut, in edelstem Deutsch unserer Tage. — Les textes de la Bible prophétique de langue française de M. W. sont annotés ; les parties poétiques sont marquées comme telles ; des titres et des sous-titres permettent de distinguer les différents complexes bibliques selon leur pensée directrice. — Nous n'avons

certes pas feuilleté cet ouvrage si abondant et si suggestif « avec l'humeur d'un garde-champêtre en quête de contraventions » ; nous l'avons parcouru en admirant la liberté d'esprit et la sincérité scientifique qui présidèrent à sa conception, tout en nous réchauffant le cœur à la ferveur religieuse qui se promet d'offrir la Parole de Dieu à des chrétiens du XXe siècle. Il n'y a pas contradiction entre les deux déterminations religieuse et scientifique, l'auteur a bien raison de dire, « que de suivre la vraie méthode scientifique, c'est aussi suivre la seule méthode proposée par Jésus Christ ».

R. WILL.

*The Gospel of st John according to the earliest Coptic Manuscript*, Edited with a translation, by Sir Herbert Thompson. — Londres, 1924. — Grand in-quarto de 70 pages avec reproduction intégrale du manuscrit.

L'Ecole d'Archéologie Britannique en Egypte publie le manuscrit du 4e Evangile découvert en mars 1923, au cours de ses fouilles à Qau-el-Kébir, près de Siout, aux confins des Moyenne et Haute Egyptes. Le papyrus, enveloppé d'un chiffon, replié grossièrement et attaché d'un fil, très fragile et détérioré, se trouvait dans une jarre brisée, enterrée à 45 centimètres de profondeur, dans le voisinage de tombes coptes ou romaines, endroit qui servit de cimetière à plusieurs époques. Les fouilles complétées en décembre 1923 mirent au jour des vestiges de ruines de style byzantin, apparemment celles d'une antique église.

Le papyrus déployé à Londres par des procédés spéciaux, au prix de précautions méticuleuses, se présente comme un codex, désormais dénommé de l'initiale Q. Il est déposé à la Société Biblique Britannique et Etrangère. Il est fragmentaire : ses 43 feuilles permettent de calculer qu'il devait consister en un seul cahier de 25 feuilles à peu près carrées, pliées en deux et cousues au milieu. Chaque page mesure environ 25 centimètres de haut sur 12½ de large ; le texte, en une seule colonne, écrit au recto et au verso, couvre environ 21 centimètres sur 8½, avec 33 à 37 lignes par page. Il est en onciales, sans divisions de mots ni de chapitres et sans grandes initiales ; la seule ponctuation est, de loin en loin, un point en haut ; les seules contractions sont : $\overline{\text{IHC}}$, $\overline{\text{XC}}$, $\overline{\text{ΠΝΑ}}$. L'écriture est toute du même scribe, ainsi que ses quelques corrections ; il a pourtant laissé passer encore bien des erreurs. Le graphisme ressemble beaucoup à celui du Vaticanus, mais les caractères sont ici moins parfaits, étant tracés sur papyrus et non pas sur vélin. L'étude paléographique fait constater une tendance à agrandir certaines lettres, qui doit trahir une époque un peu postérieure à celle du Vaticanus, soit, si l'on place ce dernier entre 325 et 350, un quart de siècle plus tard, entre 350 et 375.

Le cahier retrouvé, extrêmement usagé, ne commence qu'à Jean 2 : 12, et s'arrête à 20 : 27. Les derniers feuillets sont très déchirés ; l'un d'eux était encarté au milieu de la brochure ; l'usure du verso montre qu'ils ont longtemps frotté et glissé sur un pupitre de lecteur. Les dimensions font supposer, en effet, que l'Evangile était destiné à un usage collectif (église ou monastère), plutôt qu'à un particulier.

La version est copte, et c'est la plus ancienne portion considérable du N. T. qu'on possède en ce dialecte, qui est le sahidique, celui de la région de Thèbes en Haute-Egypte, avec des particularités semblant l'appa-

renter au district d'Akhmim. Elle se rattache ainsi au groupe des mss. ℵ, B, W.

Un grand nombre de ses variantes sont d'évidentes erreurs de copistes ; quelques-unes doivent être particulières aux exemplaires de la région. Il n'y en a pas, d'ailleurs, de sensationnelles. Dans 11 : 26, « *me* crois-tu ? » au lieu de « crois-tu cela ? » ; 14 : 10, « ne *me* crois-tu pas ? » ; 9 : 35, l'impératif « *crois* au Fils de Dieu ». Dans 12 : 26 et 17 : 12 apparaît le souci d'éviter la hardiesse du présent johannique : « là où je *vais* », au lieu de « suis » ; « aucun ne se *perdra* », au lieu de « ne s'est perdu ». Dans 20 : 19, le premier jour de la semaine est désigné par le terme technique κυριακή employé absolument, sans le substantif ἡμέρα (comme dans Apoc. 1 : 9), et équivalent à notre *dimanche*. Naturellement, sont absents la péricope de la femme adultère et le verset 5 : 4. Trois fois est supprimée l'apostrophe : *Seigneur* (4 : 49 ; 11 : 3, 39), c'est-à-dire l'abréviation $\overline{\text{KE}}$. On constate aussi (comme chez ℵ, W, etc.) l'omission, dans 9 : 38 et 39, de la réponse de l'aveugle guéri. 12 : 13 supprime le *hosanna* qui, sans doute, n'aurait pas été compris ; de même 19 : 5 supprime l'*ecce homo*, et 19 : 26 l'apostrophe : *femme*.

Les « homœotéleutes » sont nombreuses (la plus considérable est dans 12 : 45) ; elles permettent de compter, par le nombre de lettres oubliées en moyenne, la longueur de ligne du ms. sur lequel celui-ci fut copié, et même celle du ms. antérieur : on suppose alors que celui-là, et peut-être aussi celui-ci, devaient être des exemplaires à deux ou plusieurs colonnes, destinés aux monastères ou aux grandes églises, et à la copie d'exemplaires pour la province. L'exemplaire-type devait être bilingue ou même trilingue (grec-latin-copte), en vue de son utilisation générale.

Le ms. Q présente aussi ce grand intérêt que l'on connaît l'endroit où il fut découvert, et à peu près celui où il fut écrit, car le dialecte prouve que les deux endroits n'étaient pas loin l'un de l'autre. En cette région, n'a été trouvée aucune trace de monastère ; par contre, près des vestiges de l'église et du cimetière, on relève ceux d'un important établissement d'anachorètes qui vivaient séparément dans les cavernes ou les vieux tombeaux des falaises ; ils devaient avoir leur église et leur cimetière, et le papyrus dut être écrit pour cette église et employé par elle. Il est probable qu'on l'ensevelit pieusement dans le cimetière chrétien lorsqu'il fut hors d'usage ; à moins qu'il n'ait été caché pour échapper à des razzias menaçantes.

Que le lieu de la découverte soit connu avec la plus extrême précision, le cas est unique pour un antique ms. d'Evangile. L'autre ancien codex dont on sait à peu près l'origine est W, qui sans doute provient d'un monastère voisin des Pyramides. Ces deux mss. fixent le type du texte évangélique entre 350 et 450 et fournissent un excellent point de départ pour en établir l'histoire, spécialement par comparaison avec les citations patristiques.

Sans doute, comme version copte, il est moins intéressant qu'une copie grecque, pourtant il contribue à reculer la première traduction du grec en copte, peut-être jusqu'au milieu du 2e siècle. Les circonstances étaient alors très favorables à la propagande religieuse qui d'Orient envahissait les cultes moribonds de l'Occident ; avec l'immense développement du commerce dans l'empire romain, les ouvrages polyglottes devenaient de plus en plus nécessaires aux voyageurs et fonctionnaires dans leurs

déplacements. Précisément, les religions nouvelles étaient essentiellement conquérantes, vivaient de prosélytisme, entretenaient livres sacrés et liturgies en langue populaire, sous la poussée des mêmes besoins pratiques qu'aujourd'hui nos missionnaires en terre païenne. Ainsi se forma la grande littérature bilingue dont nous n'avons que quelques fragments ; mais on sait qu'en Egypte furent traduits en copte non seulement la Bible, mais encore bien des écrits apocryphes et les plus anciens Pères apostoliques. A partir du 4e siècle, les moines transportent leurs volumes d'un pays à l'autre, et c'est dans cette voie que les chercheurs s'efforcent actuellement de retrouver les traces des principaux types de textes du N. T.

Un ms. comme le codex Q est donc d'une extrême importance à cet égard, et l'on doit une grande reconnaissance à l'Ecole Britannique qui vient d'assurer sa publication dans des conditions techniques impeccables, nous fournissant ligne par ligne les fac-similés photographiques remarquablement exacts des 86 pages conservées, les accompagnant en regard de la transcription du texte copte, avec les restitutions probables des lettres manquantes : y ajoutant la traduction anglaise, et faisant précéder cette magnifique édition d'une étude historique et scientifique approfondie sur le ms. (texte, variantes, dialecte, version, valeur historique), dont nous venons de résumer les principaux éléments.

JEAN LAROCHE.

KLOSTERMANN (D. Dr. Erich), *Das Markusevangelium*, zweite völlig neubearbeitete Auflage, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1926 (*Handbuch zum Neuen Testament*, publié par Hans Lietzmann, N° 3), 1 vol. in-8° de IV-195 p. Prix br. : 5 m. (en souscription : 4 m. 50) ; rel.: 6 m. 50 (en souscription: 6 m.).

La première édition du commentaire de M. Klostermann sur Marc était de 1907. De nombreux et importants travaux ont paru depuis. Citons seulement, à titre d'exemples, les diverses publications de la *formgeschichtliche Schule*, le grand ouvrage d'Eduard Meyer sur l'origine du christianisme, le commentaire de Strack-Billerbeck. Toutes ces publications ont été diligemment étudiées par M. Klostermann. La manière personnelle dont il conçoit son œuvre d'exégète lui a permis d'en tirer parti sans être obligé d'entreprendre une refonte complète de son travail.

M. Klostermann ne se propose pas, en effet, de donner une explication personnelle du texte de Marc. Il fournit des matériaux, indique des termes de comparaison, marque soigneusement ce qui peut, à l'heure actuelle, être considéré comme acquis et, pour le reste, fait connaître avec autant de précision que possible, mais sans prendre personnellement parti la position prise par divers interprètes. Ceux qui aiment à trouver le travail tout fait et à se remettre entre les mains d'un guide qu'ils n'ont plus qu'à suivre aveuglément une fois qu'ils l'ont choisi, ne goûteront pas ce genre de commentaire. Ceux, plus nombreux heureusement, qui demandent surtout qu'on les mette à même de se former un jugement personnel, seront reconnaissants à M. Klostermann de sa réserve et auront plaisir et profit à utiliser l'instrument de travail qu'il met à leur disposition.

Nous avons déjà eu l'occasion de noter, à propos des divers fascicules du *Handbuch* de Lietzmann qui ont paru en seconde édition, qu'une place y était faite aux questions d'introduction presque totalement sacrifiées dans la première édition. Malheureusement, la même observation ne

peut pas être faite — quant au présent au moins — pour le commentaire de M. Klostermann. Souhaitons vivement qu'il enrichisse la seconde édition de son explication des Synoptiques de cette introduction générale aux évangiles, qui était annoncée dans la préface aux commentaires de Marc et de Matthieu, dans la première édition, et que les circonstances dans lesquelles a été préparé et a paru le commentaire de Luc (la préface est datée de Strasbourg, 31 octobre 1918) l'ont empêché d'écrire.

Maurice GOGUEL.

SAINT CYPRIEN, *Correspondance*. Texte établi et traduit par le chanoine Bayard (Collection des Universités de France publiée sous le patronage de l'Association Guillaume Budé), Paris, Société d'édition « Les Belles Lettres », 95, boulevard Raspail, 1925, 2 vol. in-8° de LV-322-338 p. Prix : 32 fr.

Dans l'excellente collection des Universités de France que publie l'Association Guillaume Budé, vient de paraître une édition avec traduction de la correspondance de Saint-Cyprien, publiée par les soins de M. le chanoine Bayard, professeur à la Faculté des Lettres de l'Université catholique de Lille.

La collection contenait déjà plus d'une cinquantaine de volumes quand on s'est décidé, pour la première fois, à y faire place à une œuvre de l'ancienne littérature chrétienne [1]. C'est là un fait significatif qui mérite d'être relevé et qui est un heureux symptôme de l'intérêt de plus en plus général qui s'attache, de nos jours, aux études relatives à l'antiquité chrétienne. On ne peut que souhaiter voir la Société Guillaume Budé persévérer dans la voie où elle vient de s'engager et nous donner un bon nombre des œuvres de l'ancienne littérature chrétienne qui méritent à tant de titres de retenir l'attention du public cultivé et qui ne sont trop souvent accessibles — en dehors des grandes collections comme la Patrologie de Migne — que dans des éditions étrangères souvent difficiles à se procurer [2].

Le chanoine Bayard a naturellement utilisé l'édition donnée par Hartel en 1868 au tome III du *Corpus* de Vienne, mais il a modifié la classification des manuscrits donnée par Hartel en tenant compte en particulier des travaux de M. Hans von Soden. Il a été amené à se séparer du texte de Hartel dans environ 200 passages.

En tête de son édition M. Bayard a donné une vie de Saint Cyprien clairement écrite et à laquelle on peut seulement reprocher d'être, par endroits, rédigée sur le ton du panégyrique. Il donne aussi une notice sur la formation de la collection des lettres et sur les renseignements qu'elles apportent sur l'état de l'Eglise.

La traduction du chanoine Bayard s'attache à suivre le texte d'aussi près que possible, elle est exacte, mais parfois un peu lourde.

A la fin du second volume sont donnés divers appendices qui faciliteront grandement l'emploi de l'ouvrage. C'est d'abord une concordance des éditions Hartel et Migne (la numérotation adoptée par le chanoine

---

[1] Depuis a paru le premier volume des *Confessions* de Saint Augustin qui a été signalé ici (Revue, 1925, p. 491 s.).

[2] Nous n'oublions pas ici les services rendus par l'excellente collection Hemmer-Lejay, publiée avant la guerre à la librairie Picard, mais qui paraît malheureusement interrompue.

Bayard est celle de Hartel), puis un index scripturaire et un index des noms propres. L'ouvrage se termine par une table des matières détaillée dans laquelle est indiquée, à propos de chaque lettre, la page de l'introduction où il en est question. On peut regretter que ces indications n'aient pas été données dans le texte même de l'édition. Il y a enfin deux pages d'*addenda* et de *corrigenda*.

Maurice GOGUEL.

BERTRAND BARRAUD, *Les idées philosophiques de Bernardin, Ochin, de Sienne*. 1 volume, in-8, 136 p., Vrin, éditeur.

Un général de l'ordre des capucins qui embrasse la Réforme au cœur même de l'Italie du XVIe siècle, qui plus tard dédie la principale de ses œuvres à la reine Elisabeth, dont la vieillesse n'est qu'une suite d'exils et qui meurt enfin de la peste près du futur champ de bataille d'Austerlitz, un prédicateur qui en raison de son souci d'approfondir l'antinomie du salut par la foi et du libre arbitre devient le précurseur de la *Théodicée* de Leibniz et du *pari* de Pascal, comme l'inspirateur du *Paradis perdu* de Milton, telle est la figure originale que M. Bertrand-Barraud s'est attaché à dessiner dans le cadre un peu ingrat d'une thèse de doctorat à soutenir en Sorbonne.

Le titre, adopté par l'auteur, atteste son intention d'étudier exclusivement chez Ochin, le philosophe, le théoricien des labyrinthes, un terme que Leibniz lui a emprunté et qui devait faire place depuis Kant à celui d'antinomie [1]. Cependant ce philosophe était et fut toujours un prédicateur, et le thème de ce prédicateur était le salut par la foi, par suite le rapport entre la puissance de Dieu et la liberté de l'homme. Il était donc difficile de tracer une ligne de démarcation bien nette entre les préoccupations du théologien et celles du philosophe. Aussi, M. Bertrand-Barraud, a-t-il analysé les *Sermons* avec autant de soin que les *Labyrinthes*, dont il a reproduit de copieux extraits.

La lecture de ce livre doit être recommandée à tous ceux qui se défient des légendes courantes sur les relations historiques de la Réforme et de la Critique philosophique moderne. Les conclusions nous paraissent d'accord avec les vues de Dilthey. Nul doute que la philosophie critique ne soit sortie d'une décomposition de la scolastique, d'un conflit inévitable entre une doctrine d'autorité et une critique interne qui portait sur les antinomies les plus profondes de la raison pure, notamment sur l'antinomie de la causalité et de la liberté, et sur celle de la liberté divine et de la liberté humaine. Mais l'origine de la Réforme est-elle ailleurs ? M. B.-B. remarque (p. 40) qu'Ochin trouvait dans les traditions mêmes de son ordre, les Franciscains, une disposition à mettre la piété intérieure, la foi, au-dessus des conclusions du raisonnement scolastique. Mais c'était la Scolastique, enseignée dans les écoles et les universités qui seule faisait de l'Eglise catholique une puissance spirituelle digne de ce nom. La scolastique ôtée, restait seulement le pouvoir de la papauté qui risquait d'être jugé arbitraire. Ce n'est donc pas le principe du libre-examen qui, comme l'affirme une légende trop accréditée, a conduit au principe du salut par la foi. C'est cette conception du salut qui mène, non seulement à l'examen des

[1] Leibniz, Erdman, p. 487 col. 1.

conflits possibles de l'Ecriture et de la théologie, mais encore à ce qui devait devenir la critique de la raison pure.

M. B.-B. constate, en passant que la Réforme a subi en Italie l'échec le plus complet. La patrie de la Renaissance n'a pas suivi ceux qui, comme Savonarole avant eux, pressentaient le danger d'un renouveau de la culture païenne et attendaient encore du christianisme autre chose qu'une inspiration esthétique et un riche thème pour les arts plastiques. Mais dans l'ordre de la pensée, il n'y a pas d'échec sans compensation. La critique philosophique, la théodicée rationnelle et la poésie évangélique devaient trouver dans la pensée d'Ochin, mais ailleurs, qu'en Italie, un germe et un aliment.

GASTON RICHARD.

FRIEDRICH HEILER : *Apostel oder Betrüger. Dokumente zum Sadhustreit* In-8°, 191 pages. München, E. Reinhardt, 1925. (4 Mark) [1].

Il a été rendu compte ici de deux ouvrages importants sur le Sadhou Sundar Singh — le livre de Streeter and Appasanny — et celui de Fr. Heiler [2]. Ces auteurs nous présentent l'apôtre hindou comme une personnalité religieuse d'une signification tout à fait exceptionnelle. Nous pensions avoir en lui un saint authentique, comparable aux plus grands ; les jugements des catholiques eux-mêmes nous accordaient le droit de le croire. Mais des voix discordantes s'élèvent. L'autorité romaine semble s'être émue de cet enthousiasme de ses fidèles pour un hérétique. Un Jésuite, professeur au Collège St-Joseph à Darjeeling (au pied de l'Himalaya), le P. Hosten, s'est chargé de faire tomber cet enthousiasme en discréditant promptement le nouveau saint. Pendant deux ans environ (1923-1924), le père jésuite a mené campagne contre Sundar Singh dans une feuille romaine : *The catholic Herald of India.* Les accusations lancées, sur un ton très violent, dans la revue indienne, ont eu des échos en Angleterre et en Allemagne, provoquant une vive émotion dans les milieux religieux.

Fr. Heiler s'est senti appelé à prendre en main la défense de l'apôtre dont il a donné une si remarquable biographie. Il a recueilli toutes les pièces du procès dans un volume au titre tristement significatif: *Apostel oder Betrüger* — Apôtre ou imposteur. — Les deux premiers tiers du volume sont pris par les documents (p. 1-137), le dernier tiers (p. 137-190), est consacré à la discussion.

Les documents comprennent : 1° douze lettres du Sadhou, réponses aux questions posées par le défenseur ; elles vont de mars 1923 à mars 1924. 2° Témoignages favorables au Sundar S. L'auteur a demandé à toutes les personnes connaissant le Sadhou d'un peu près, d'exprimer leur impression. Ces témoignages vantent, avec une unanimité vraiment probante, le caractère moral et religieux du Sadhou : son parfait naturel, sa distinction foncière, sa délicatesse perceptible dans les moindres détails, et, au point de vue religieux, la paix quasi divine qui rayonne de son visage, donnant

[1] Peu après la publication de la brochure dont il est rendu compte ci-dessus, M. Heiler a fait paraître une quatrième édition de son livre sur le Saddhou après que 15000 exemplaires des premières ont été épuisés en moins de deux ans. Des traductions en suédois et en danois ont paru. D'autres sont en préparation. La nouvelle édition comprend une cinquantaine de pages de plus que la première et le nombre des planches est de 19 au lieu de 9. M. G.

[2] Voir Année 1922 p. 434—439 et année 1924 p. 195—197.

« l'assurance d'être en présence d'un homme qui vit en communion étroite avec son Sauveur »[1].

3° Témoignages d'adversaires : Celui d'un évangéliste morave établi sur la frontière du Tibet ; plusieurs lettres du médecin missionnaire Nugent, l'adversaire le plus déclaré de Sundar S. (parmi les protestants) ; quelques articles de P. Hosten et de deux autres Jésuites.

4° De nombreux jugements d'intellectuels d'une autorité reconnue : MM. J. Streeter, F. Rittelmayer. Parmi les catholiques, le jugement du P. de Grandmaison, du prof. berlinois Reinhold, du franciscain E. Schlund, les historiens Delahaye et Fr. von Hügel.

Fr. Heiler cite tous ces témoignages parce qu'il se rend compte que la discussion la plus serrée ne peut, à elle seule, effacer les effets de la calomnie. D'ailleurs, cette discussion est loin de remettre tout au clair ; ce n'est pas possible ; il s'agit de faits de nature mystérieuse, connus par le seul témoignage de l'intéressé. C'est dire que nous sommes forcément ramenés à un acte de confiance en la bonne foi du Sadhou, d'abord, puis en sa perception des choses. L'une ne s'identifie pas nécessairement avec l'autre. La sincérité de Sundar S. est plus évidente que son objectivité.

Le principal témoin à charge est un protestant, le médecin missionnaire Nugent ; c'est sur son témoignage que le P. Hosten fonde ses accusations. Fr. Heiler prouve que le médecin Nugent est dominé par ses préjugés rationalistes comme le Jésuite l'est par ses préjugés romains. « Il n'y a de miracle que pour la foi » — a-t-on dit très justement. Pour le docteur Nugent, il n'y a pas de miracles : donc S. Singh est un menteur. D'autre part, Fr. Heiler prouve que l'attitude du P. Hosten est antérieure à toute enquête, qu'il a commencé ses attaques avant d'avoir correspondu avec les personnes susceptibles de le renseigner ; il ne mérite donc aucunement la réputation d'historien qu'on veut lui faire.

L'accusation la plus précise porte sur le jeûne de 40 jours tenté par S. Singh et les télégrammes annonçant sa mort. Les adversaires de S. Singh soutiennent qu'il a lui-même lancé ces télégrammes. Celui-ci affirme qu'ils ont été expédiés par un certain moine qui, dans des intentions impossibles à établir clairement, aurait voulu faire suspecter l'apôtre. Ce dernier aurait rencontré, plusieurs années après, le même moine, qui reconnut sa faute par écrit, et donna même son adresse... elle fut reconnue fausse... ! !

Autre discussion : S. Singh a-t-il été réellement au Tibet ? A-t-il effectivement trouvé un ermite célèbre, le Maharishi, chef d'une secte indienne de chrétiens nicodémites ?

Ces discussions montrent — et c'est leur intérêt général, — combien il est difficile d'établir avec précision des faits même tout récents. Le jugement sur la réalité des faits religieux est inséparable de celui qu'on prononce sur leur signification et sur leur valeur ; la confusion est si constante qu'il est permis de la croire inévitable.

On peut en croire l'auteur quand il dit sa répugnance à mener cette controverse ; nous lui devons d'autant plus de reconnaissance pour son effort[2].

G. BOUTTIER.

[1] Témoignage de M. A. de Berchem.

[2] On ne peut s'étonner outre mesure qu'un saint homme soit soupçonné d'imposture ; combien de nobles chrétiens n'ont-ils pas été accusés et condamnés. — Le bienheureux Henri Suso fut une fois soupçonné d'avoir volé des ex-voto de cire. Sur le témoignage d'un de ses compagnons, un frère convers, il faillit être lynché par une foule furieuse, pour avoir empoisonné les sources et répandu la peste noire ! On lui reprocha aussi une supercherie pieuse, un faux miracle, etc.

ALFRED LOISY, *Religion et Humanité*. Paris (Nourry), 1926, in-16°, 266 p. 10 francs.

M. Loisy nous donne, groupés en un nouveau livre rouge, six morceaux indépendants, dont cinq sont des leçons d'ouverture ou de clôture des cours faits par lui au Collège de France pendant ces dernières années. Les trois premiers ont déjà paru dans le Bulletin de l'« Union pour la Vérité ». Les autres sont inédits. Sans avoir été conçus d'après un plan uniforme tous procèdent d'un même esprit. Ils continuent les essais de philosophie religieuse publiés par M. Loisy au cours des dernières années et ils les complètent sur des points importants.

Le premier met en relief « le rôle et l'avenir des sciences religieuses », qu'il montre solidaires du rôle et de l'avenir de la religion elle-même, considérée par lui comme essentielle à l'homme et par là même indestructible. Le second répond à des critiques formulées dans le Bulletin de l'« Union pour la Vérité », qui avait dénoncé dans certaines des affirmations de l'auteur une tendance fidéiste résultant de son passé catholique et il s'attache à expliquer que l'on a tort d'opposer « la foi morale et la raison », qu'elles sont au contraire intimement unies. Le troisième, celui-là même qui avait été l'occasion de cette controverse, s'en prend à l'antithèse couramment établie entre « l'illusion mystique et la vérité humaine » et il soutient que l'humanité ne s'est formée et n'a grandi que grâce à un mysticisme foncier et persistant. Le quatrième reprend la même idée sous une forme nouvelle, en ajoutant que l'évolution de l'humanité est une ascension de « l'esprit », c'est-à-dire d'une vie orientée vers le vrai, le bien et le beau. Le cinquième enseigne que ce progrès spirituel est l'œuvre de « la foi », qui n'est, au fond, que le sentiment naturel de la confiance en la vie. Le sixième, qui constitue comme la synthèse des précédents, définit « la religion », en la présentant, sous ses divers aspects, comme la forme idéaliste de l'élan vital, celle qui distingue l'homme des animaux.

Si l'on adopte ces dernières définitions, l'on n'aura aucune peine à admettre les thèses qui les accompagnent, celles-là même dont l'*Union pour la Vérité* s'effarouchait le plus. Mais l'on peut trouver que les vocables traditionnels sont pris ici en un sens très différent de celui qu'ils ont toujours eu jusqu'à présent et qu'ils gardent encore un peu partout. M. Loisy estime grandement l'*Histoire littéraire du sentiment religieux*, d'Henri Brémond et son apologie du mysticisme en est comme un écho lointain. L'idée qu'il se fait de ce sentiment est pourtant fort différente de celle qu'en ont lue les mystiques décrits dans cet ouvrage et même de celle, si élastique soit elle, que s'en forme l'abbé Brémond. Est-il bon de s'exprimer de même quand on pense autrement ? Ne risque-t-on pas d'entretenir et de favoriser ainsi des confusions fâcheuses ?

PROSPER ALFARIC.

# Notices bibliographiques

James George Frazer. *Le trésor légendaire de l'humanité* (Feuilles détachées du *Rameau d'Or*, par lady Frazer). Paris (Librairie de France), 1925, in-8°, 311 p., 12 fr.

Il faut savoir gré à lady Frazer d'avoir extrait du *Rameau d'Or* les plus belles pages pour en former un florilège. C'est vraiment « le trésor légendaire de l'humanité » qui nous est ici offert. « Créatures fantastiques », « coutumes étranges », « mythes » merveilleux, « histoires » de l'autre monde défilent devant nous comme en un cinéma de rêve et réveillent en nous l'âme naïve de nos lointains ancêtres. Ce petit livre renferme tout un monde et il évoque des siècles ou plutôt des millénaires de tâtonnements intellectuels où la pensée humaine se cherchait. Il est, selon une formule heureuse, comme la Bible de l'humanité.

Prosper Alfaric.

James George Frazer. *Le bouc émissaire* (Etude comparée d'histoire des religions). Traduction française par Pierre Sayn, agrégé de l'Université. Paris (Geuthner), 1925, in-8°, 484 p., 50 fr.

Concurremment à la traduction abrégée du *Rameau d'Or*, qui forme un gros livre de 722 pages, la librairie Geuthner fait paraître une traduction intégrale de cet ouvrage magistral. Après un premier volume sur *Adonis*, qui sera bientôt suivi d'un second sur *Attis* et *Osiris*, elle en publie un autre qui est consacré à l'importante question du *Bouc Emissaire*. Le « dieu mourant » qui faisait l'objet des précédents se présente en celui-ci sous un nouvel aspect. Il meurt pour délivrer ses adorateurs des maux de toute sorte qui pèsent sur eux. Selon l'interprétation de M. Frazer, « cette notion se ramène à une simple confusion entre ce qui est matériel et immatériel, entre la possibilité réelle de colloquer un fardeau concret sur les épaules d'autrui et la prétendue possibilité de transférer nos misères physiques et mentales à quelqu'un d'autre qui s'en chargera à notre place ». L'histoire de cette « tragique erreur » est suivie « depuis sa grossière formation en pleine sauvagerie jusqu'à son entier épanouissement dans la théologie spéculative des nations civilisées ». Ainsi se trouve décrite « la lente évolution au cours de laquelle l'ignoble et imbécile pratique du bouc émissaire s'est muée en la sublime conception du Dieu qui, en mourant, se charge des péchés du monde ». C'est dire l'intérêt particulier que ce volume présente pour les théologiens et pour les historiens des idées religieuses. Il constitue l'introduction naturelle de toute histoire du dogme de la rédemption.

Prosper Alfaric.

*Storia Letteraria della Bibbia.* I. Teodora Longo, *I Libri storici dell' Antico Testamento.* II. Ernesto Comba, *I Libri dei Profeti d'Israele.* III. E. Comba. *I Libri Poetici dell'Antico Testamento. I Libri deuterocanonici o apocrifi. Il Canone ed il Testo dell'Antico Testamento.* IV. T. Longo, *I. Libri storici des Nuovo Testamento. Canone e Testo del Nuovo Testamento.* V. E. Comba, *Le Epistole del Nuovo*

*Testamento e l'Apocalysse*, Torre-Pellice, Libreria « La Luce », 1924, 5 vol. in-16° de 173, 145, 123, 146, 169 p. Prix chaque volume: 4 Lires; les 5 volumes : 18 lires.

MM. Ernesto Comba et Teodor Longo viennent de publier, en cinq petits volumes, une Introduction à l'Ancien et au Nouveau Testaments destinée, en premier lieu, aux étudiants de la faculté de théologie vaudoise de Rome et, accessoirement aussi, au public italien cultivé. L'œuvre a ainsi un caractère de vulgarisation qui interdisait à ses auteurs de la surcharger de trop de détails et leur imposait une certaine réserve. Ils ne se sont pas proposés d'apporter des hypothèses nouvelles ni de discuter les théories les plus récentes, mais d'exposer d'une manière claire ce qu'ils considèrent comme les résultats acquis de la science critique.

Il est cependant facile de voir que les auteurs sont bien au courant de la science moderne. Ils ont eu soin d'ailleurs de donner dans leurs notes et dans leurs bibliographies assez d'indications pour que le lecteur désireux de pousser ses recherches plus loin ne soit pas embarrassé.

Les solutions auxquelles les auteurs s'arrêtent sur les diverses questions qu'ils passent en revue sont à peu près celles qui représentent la moyenne des opinions admises couramment par les critiques les plus compétents. Peut-être faut-il signaler une tendance à adopter les théories qui se rapprochent le plus des solutions traditionnelles. Sur bien des points il y aurait quelques réserves à faire, c'est ainsi, pour ne donner que deux exemples qu'il nous paraît, à l'heure actuelle, difficile de défendre l'authenticité des épîtres pastorales ou de soutenir que l'Apocalypse a été écrite en 69-70. Mais il ne convient pas d'insister sur des divergences de vues inévitables ; nous préférons nous réjouir en constatant que MM Comba et Longo ont senti la nécessité d'initier les membres des Eglises vaudoises aux éléments de la critique biblique. Nous souhaitons un plein succès à leur manuel qui ne peut que servir la cause de la culture religieuse en Italie.

Maurice Goguel.

GEORGES APPIA, pasteur et professeur en Italie et à Paris, Tome II, Paris, Flammarion, s. d., 1 vol. in-8 de VI-414 p.

Nous avons parlé ici[1] du premier volume de la biographie de Georges Appia et souligné l'intérêt exceptionnel de cette œuvre qui, en même temps qu'elle évoque divers aspects et divers moments de l'histoire du protestantisme au XIXe siècle, fait revivre une personnalité douée de dons éminents et variés et qui restera une des grandes figures religieuses du XIXe siècle.

Le second volume ne présente pas un moindre intérêt que le premier. Il raconte d'abord le ministère de Georges Appia en Italie de 1859 à 1869 (Pignerol, Palerme, Naples, Florence), puis son ministère à Paris (1869-1910). C'est cette seconde partie qui attirera le plus grand nombre de lecteurs. Les quarante années du ministère parisien sont remplies par une activité débordante, presque tumultueuse qui s'exerce dans les domaines les plus divers, diaconesses, missions, relèvement, évangélisation, travail pastoral, etc. C'est une vie un peu trépidante, surchargée, qui serait fiévreuse si une inspiration profonde, toujours la même, ne faisait de cette dispersion apparente une harmonieuse unité. Si divers en effet que soient les tableaux

[1] 1923, p. 182 s.

évoqués dans la biographie de Georges Appia, tous ont la même signification : servir le Christ dans la personne de tous, non seulement dans celle des fidèles de la paroisse, mais aussi des plus déchus et des plus misérables, des prisonniers, des victimes de la débauche et du vice.

C'est cette consécration profonde et absolue au service de Dieu, c'est cette vie intérieure jaillissante et débordante qui est la grande leçon de cette biographie et qui en fait le véritable intérêt spirituel. On peut bien dire que c'est la vie d'un saint en donnant à ce mot non pas le sens qu'il a pris dans l'hagiographie catholique, mais celui qu'il avait dans le christianisme primitif. Maurice Goguel.

Dr Louis Perrier, Professeur à la Faculté libre de théologie protestante de Montpellier, *Franz Leenhardt, naturaliste et théologien.* 60 pages. Paris, Fischbacher.

Diverses études ont été publiées ces derniers temps sur l'œuvre et la pensée religieuse du Professeur Leenhardt. (V. l'article de M. Henri Monnier dans cette Revue, année 1923 p. 568 à 574, et le livre de M. Grosjean sur *La Rédemption* d'après Franz Leenhardt.) Mais nul mieux que M. L. Perrier n'était préparé à nous parler de sa personnalité religieuse, autant que de sa philosophie de la nature. M. Perrier a commencé par être le disciple aimé du maître, puis il est devenu son successeur dans la chaire de Philosophie et Sciences à la Faculté de théologie de Montauban.

C'est par son action personnelle sur les étudiants, par ses conversations et par la contagion de l'exemple, autant que par son enseignement théologique, que Franz Leenhardt a exercé une influence. Tous ceux qui ont eu le privilège de l'approcher ont gardé le souvenir grave et profond de sa piété simple, de sa bonté rayonnante et de la belle indépendance scientifique qu'il alliait à sa fidélité évangélique.

L'auteur examine successivement dans la brochure 1° La vie et l'œuvre du Professeur Franz Leenhardt, 2° sa philosophie de la nature, 3° sa théologie, 4° l'expérience religieuse d'après Franz Leenhardt. A la fin il énumère ses principales publications.

On ne peut que recommander la lecture de ces pages vigoureuses et généreuses, où M. Perrier définit l'attitude du savant et du croyant :

« Ce qui caractérise le professeur Leenhardt, c'est la hardiesse de sa pensée, qui s'alliait à la simplicité de sa foi. Lui, qui, dans la vie quotidienne, était d'une humilité excessive allant jusqu'à la timidité, avait des audaces intellectuelles surprenantes. « Dans tous nos congrès scientifiques, écrit-il, je me suis toujours trouvé dans les avant-gardes, tout naturellement, par intuition chrétienne, si j'ose ainsi dire. » Il critique les croyants « qui prennent une position défensive au lieu de puiser à pleines mains dans les trésors que les sciences accumulent. Pourquoi n'avoir pas foi en la vérité, et la faire offensive, non pas toujours défensive ?... »

Son attitude intellectuelle n'a jamais ébranlé les fondements de ses convictions religieuses. A l'inverse d'un certain nombre de théologiens avancés qui ont construit l'édifice de leur système sur les ruines de leur foi, F. Leenhardt a su garder la sienne intacte et toujours vivante. Il a été novateur, tout en restant conservateur. Il aimait à dire qu'il voulait conserver l'unité de sa pensée « sans rien sacrifier, ni des sciences qu'il cultivait, ni des données morales dont il vivait ».

Son idée directrice était de réaliser une harmonieuse synthèse entre ses conceptions d'homme de science et sa foi de chrétien. Il était convaincu qu'il n'y a qu'une vérité, à la recherche de laquelle il fallait se consacrer, sans crainte, sans arrière-pensée. » A. Causse.

Joseph Delpech. *Le Régime de l'enseignement en Alsace-Lorraine.* Extrait du Répertoire pratique et de jurisprudence d'Alsace et de Lorraine, p. 747 à 812. Paris, 1925.

Cette étude dépasse de beaucoup par son intérêt général et par l'esprit largement compréhensif dans lequel elle est conçue les limites d'un dictionnaire de droit. M. Delpech n'a pas seulement voulu exposer diverses questions administratives, il nous donne un aperçu rapide, mais vigoureux et précis de l'histoire de l'Université de Strasbourg depuis sa fondation à la Réforme jusqu'à 1919. Puis, il expose dans le détail l'organisation actuelle des divers enseignements en Alsace-Lorraine, le régime spécial de l'Université de Strasbourg avec ses sept Facultés et la Bibliothèque universitaire et régionale, puis les lois concernant les enseignements secondaire et primaire.

C'est ici assurément la description la plus complète que nous ayons jusqu'à ce jour sur l'œuvre universitaire et scolaire de la France depuis l'armistice dans les provinces recouvrées. Une œuvre extrêmement complexe et délicate, puisqu'il ne s'agissait pas seulement de la modification de certains détails de lois, mais d'une réadaptation de l'Alsace et Lorraine à la langue et à la mentalité françaises. Elle a été conçue, soutenue, réalisée avec une persévérance politique ferme et sans caprices, et en même temps prudente et souple. M. Delpech nous en décrit les résultats avec l'objectivité de l'historien et du juriste, et en même temps avec une légitime sympathie.

La partie du travail qui nous intéresse tout particulièrement est celle qui concerne l'histoire et le régime de l'Université de Strasbourg et la place qu'occupent dans son enseignement les sciences religieuses. M. Delpech a excellemment marqué le rôle que l'Université protestante a eu au siècle de la Réforme, et son importance comme poste avancé de l'influence française et centre de culture internationale au XVIII[e] siècle.

Lorsque après l'armistice le gouvernement français a restauré dans sont intégralité l'Université française de Strasbourg, il a tenu à conserver aux sciences religieuses la place importante qui leur revenait dans une école où les recherches philosophiques et exégétiques sont de tradition. La Faculté de théologie protestante, qui a été le berceau de l'Université, a été maintenue et pourvue des enseignements et des divers instruments de travail nécessaires. La Faculté de théologie catholique, fondée en 1900, a pu être également restaurée. M. Delpech consacre d'assez longues pages à étudier l'organisation et le régime propre à chacune de ces Facultés. En passant, il met en lumière l'influence qu'elles peuvent exercer en France et hors de France, grâce à leur situation officielle, et par leur travail scientifique, les revues et les Etudes qu'elles publient, et par leur enseignement qui attire à Strasbourg un nombre grandissant d'étudiants étrangers.

A propos de la Faculté de théologie protestante, M. Delpech étudie l'histoire et l'organisation du Chapitre de St-Thomas, dont les fonds, depuis la Réforme, furent destinés à l'entretien de l'Université protestante, et au XIX[e] siècle du Séminaire et de la Faculté de théologie. Avant la domination allemande, le Chapitre était composé des professeurs du Séminaire et de la Faculté. En 1872-73 la dictature militaire impériale transforma gravement l'organisation du Chapitre en réduisant de dix à deux le nombre des professeurs de théologie, « en les remplaçant par des éléments nouveaux hétérogènes administratifs », et en appelant l'Etat à la surveillance de la gestion des fonds. Rodolphe Reuss et M. le Doyen Pfister se sont étonnés à bon droit que la France ait laissé subsister dans l'Alsace retrouvée une loi aussi peu libérale et aussi contraire à toutes les traditions alsaciennes.

M. Delpech partage leur étonnement, et il considère que le problème doit être repris, notamment au point de vue de la distribution des bourses d'une fondation qui garde un caractère religieux, et au point de vue de la place qui devrait revenir au corps professoral de la Faculté de théologie protestante dans la composition même du Chapitre. A. Causse.

Le livre de M. MAURICE GOGUEL, *Jésus de Nazareth, mythe ou histoire?* Paris, 1925, vient de paraître en traduction anglaise (*Jesus the Nazarene, Myth or History?* translated by FREDERICK STEPHENS, London, Fisher Unwin, 1926).

* * *

M. L. MARIES vient de faire paraître dans la *Revue des Etudes arméniennes* (tome IV (1924), fasc. 2, pp. 113-206, tome V (1925), fasc. 1, pp. 11-30) et en tirage à part une importante étude sur le *De Deo* de Esnik de Kolb qui est un document d'une importance capitale pour l'histoire du marcionitisme *(Le de Deo d'Esnik de Kolb connu sous le nom de « Contre les sectes ». Etude de critique littéraire et textuelle).*

* * *

M. A. EUSTACHE HEYDON a fait paraître dans *« The Journal of Religion »* (January 1926, pp. 17-40) une importante étude sur les travaux d'histoire des religions depuis vingt-cinq ans *(Twenty five years of history of religions).* Le même journal annonce la publication d'une série d'études du même genre sur les divers domaines des sciences religieuses.

* * *

Les *« Editions du siècle »* commencent la publication d'une collection intitulée *« Les Maîtres de la Pensée antichrétienne »* sous la direction de M. LOUIS ROUGIER, Parmi les volumes annoncés signalons ceux de M. BIDEZ *(Porphyre ou le conflit du Néo-Platonisme et du Christianisme. — L'empereur Julien et le conflit de l'Hellénisme et du Christianisme)*, de M. L. HOMO *(Les empereurs romains et le Christianisme. — Symmaque et le crépuscule du paganisme en Occident. — Les dernières voix du paganisme en Occident)* etc. Un premier volume a paru, dû à M. L. ROUGIER, il a pour titre : *Celse ou le conflit de la civilisation antique et du christianisme primitif.*

* * *

Le P. PAUL DONCŒUR a fait paraître à la *Librairie de l'art catholique*, dans la *Bibliothèque d'ascétique et de mystique* une édition du *Livre de la Bienheureuse Angèle de Foligno. Texte latin.* Une traduction française paraîtra ultérieurement.

* * *

Le livre de M. WAUTIER D'AYGALLIERS sur Ruysbrœk vient de paraître en traduction anglaise : *Ruysbrœk the Admirable translated by Fred. Rothwell*, New-York, Dutton, 1925.

* * *

On annonce l'apparition d'une nouvelle revue : *Scholastik, Vierteljahrschrift für Theologie und Philosophie.* Elle sera publiée par les professeurs de l'*Ignatiuskolleg* de Valkenburg qui appartiennent à la société de Jésus. M. G.

Imprimerie Alsacienne, Strasbourg

Le gérant : A. Causse

REVUE D'HISTOIRE ET DE PHILOSOPHIE RELIGIEUSES

# Calvin et l'épiscopat

## L'épiscopat élément organique de l'Eglise dans le calvinisme intégral

« Ceux qui voyent la forme de l'Eglise telle qu'elle est aujourd'hui, sans fort s'en contrister, sont cruels et inhumains.

« Ceux qui ont puissance d'y mettre ordre, et ne s'en soucient, passent toute inhumanité. »

CALVIN,
*Institution chrétienne*, édition de 1541, p. 698.

« Le pouvoir synodal n'est point incompatible avec l'épiscopal, mais en un ordre bien établi l'un et l'autre est requis. »

Pierre DU MOULIN (fils)
*Histoire des Nouveaux presbytériens.*

### INTRODUCTION

*Episcopat* et *protestantisme*, aux yeux de la plupart des Français, sont deux termes qui s'excluent l'un l'autre ; *épiscopat* et *calvinisme*, aux yeux de la plupart des protestants français, sont plus spécialement encore deux termes qui impliquent contradiction. Or, c'est là une double erreur. D'où vient-elle ? La raison en est fort simple : c'est le fait qu'en France, dans les Eglises réformées, il n'y a pas d'évêques actuellement, et il n'y en a jamais eu autrefois.

Mais hors de France beaucoup d'Eglises protestantes ont des évêques, et — nous insisterons sur ce trait moins connu — plusieurs sont des Eglises réformées du type calviniste. Ce qui est fort légitime, et d'après l'histoire, et d'après la logique. Dans la doctrine calviniste authentique, non seulement rien n'est contraire à l'institution de l'épiscopat, mais tout lui est favorable,

c'est un rouage nécessaire, un élément organique du système librement appliqué dans son intégrité.

En France, qui dit évêque entend : évêque *catholique romain.*

Entre l'évêque tel que l'a défini le Concile de Trente, et le prêtre, il y a différence d'essence, et l'épiscopat est une institution de *droit divin.* On sait ce qu'est un évêque catholique romain vingt siècles après Jésus-Christ.

Est-ce là ce qu'était un évêque dans l'Eglise primitive ? Non ! Les catholiques romains eux-mêmes en conviennent, puisqu'ici comme partout ailleurs la tradition s'est formée d'éléments successifs, d'alluvions continuelles [1].

Quel était le rôle des évêques dans l'Eglise primitive ? Ce n'est pas notre sujet, et la question a fait couler trop d'encre pour que j'y ajoute plus d'une plumée. L'apôtre Paul et l'évangéliste Luc donnent un renseignement incontestable : de leur temps existaient à Philippes et à Ephèse des ἐπίσκοποι (Philip. I, 1 ; Actes XX, 28). Mais en quoi consistait l'ἐπισκοπή ? Comment coopérait-elle avec le πρεσβυτέριον (1 Tim. IV, 14) ou réunion des πρεσβύτεροι ?

Pour ma part, je m'en tiens à l'opinion de l'éminent directeur de l'Ecole française de Rome, feu Mgr. Duchesne, à propos des Eglises vers le milieu du Ier siècle : « Ici apparaît déjà l'indistinction des prêtres et des évêques, et le gouvernement collégial de l'Eglise » ; et vers le milieu du du IIe siècle : « Si l'épiscopat unitaire représente à certains égards un stade postérieur de la hiérarchie, il n'est pas, autant qu'il paraît, étranger aux institutions primitives » [2]. En droit non pas divin, mais ecclésiastique, organiser une *hiérarchie* (au sens étymologique du mot), c'est organiser le *gouvernement sacré,* mettre de l'ordre dans l'Eglise, société des fidèles (et non pas s'amuser à mettre des étiquettes sur des échelons ou « grades » successifs, comme dans l'armée depuis le caporal jusqu'au maréchal). Organiser une hiérarchie, c'est chercher à combiner en vue du meilleur rendement possible les divers éléments dont on constate l'existence dès les premiers siècles dans le *gouvernement collégial,* assurer l'unité par l'*épiscopat,* maintenir cependant à beaucoup d'égards l'indistinction entre l'évêque, *primus inter pares,* et les autres pasteurs, garantir la participation des laïques.

---

[1] Cf. *Dictionnaire de la foi cath.,* publié sous la dir. du P. d'Alès, fasc. IV, col. 1750 ; Michiels, *Origine de l'épiscopat,* Louvain, 1900, etc.

[2] L. Duchesne, *Histoire ancienne de l'Eglise,* 5e éd., 1911, I, p. 88 et 90.

Tel est le problème complexe en face duquel se sont trouvés les premiers chrétiens, puis les réformateurs, et en face duquel nous nous trouvons nous-mêmes.

Qu'on me permette une dernière remarque préliminaire —, et ce n'est pas une simple remarque de curiosité linguistique ; elle a sa valeur quant au fond de la question, et à la nature du rôle multiple des évêques — : quels sont les équivalents latins du mot grec primitif ἐπίσκοπος ? Il y en a plusieurs : *curator*, *moderator*, *præfectus*, *antistes*, *præses*, d'autres encore, tant il est vrai que l'ἐπισκοπή comprend nombre de ministères divers. Aucun terme latin ni français n'ayant sans doute paru rendre dans sa plénitude le sens du mot grec, on a tout simplement décalqué: ἐπίσκοπος = *episcopus* = *évêque*. Cependant, il existe en français (en passant par le latin) d'autres mots correspondant à ἐπίσκοπος si l'on s'en tient à l'étymologie : ἐπί et σκοπείν. Ἐπί = sur, σκοπείν = veiller (*vigilare*, *super-vigilare*, *in-tendere*, *in-spicere*). Ἐπίσκοπος = sur-veillant, intendant et sur-intendant, in-specteur. L'épiscopat *catholique romain* actuel est autre chose que l'épiscopat *primitif*, et lui ressemble pourtant. Pourquoi n'y aurait-il pas un épiscopat *protestant* qui ne serait ni le catholique romain ni le primitif, mais leur ressemblerait pourtant en s'adaptant à des besoins nouveaux ?

En droit, les Eglises protestantes de France n'ont pas d'évêques actuellement ; en fait, elles ont des *présidents* de commissions permanentes ou exécutives ; les réformés ont des *modérateurs* de synodes, les luthériens ont des *inspecteurs ecclésiastiques:* tous mots qui précisément — nous venons de le rappeler — sont des équivalents divers du seul mot ἐπίσκοπος. Quelle conclusion paraît donc s'imposer à ces réflexions préliminaires sur l'épiscopat et les protestants actuels ? Ils ont peur du *mot*, mais (reconnaissons loyalement la réalité) ils constatent l'utilité de la *fonction*, ils la restaurent partiellement sous d'autres noms.

Or, le même phénomène s'est déjà passé au XVI^e^ siècle, comme nous allons le voir en étudiant avec quelque détail les circonstances particulières des débuts de la Réforme en France, les circonstances particulières de la vie de Calvin, l'exposé théorique de sa doctrine, ses applications ou déformations dans la pratique, les réflexions de quelques-uns des plus éclairés parmi les protestants français dans chacun des siècles écoulés sur l'opportunité du rétablissement de l'épiscopat.

CHAPITRE I.

## Circonstances défavorables des débuts de la Réforme française.

### § 1. *L'attitude des évêques.*

Dans d'autres pays, en Angleterre et en Suède par exemple, la Réforme a été opérée avec l'assentiment et la collaboration des évêques, d'où la conséquence que la nouvelle constitution de l'Eglise a comporté le maintien de l'épiscopat.

En France, peu s'en fallut que la Réforme eût de même une origine épiscopale ; et s'il en avait été ainsi, les évêques initiateurs auraient probablement maintenu l'épiscopat ; la reconstitution, la réforme de l'Eglise aurait eu lieu par évolution paisible, sans révolution violente.

Il y a quatre cents ans que la France s'est trouvée à ce carrefour de ses destinées, et qu'elle s'est engagée dans une route différente de celle que, au premier abord, elle paraissait disposée à prendre.

« Le ministère épiscopal, disait en 1524 l'évêque G. Briçonnet à ses ouailles, est tout évangélique. L'évêque est un ange envoyé par le Christ, chargé de son message, et qui accomplit l'office des anges : purger, illuminer, rendre parfaites les âmes » [1].

Lorsque l'évêque de Meaux appela, à la fin de 1520, des hommes favorables à la Réforme, il fit cela, d'après le bénédictin dom Toussaint du Plessis, « pour suivre les vues du roi » [2]. Mais ni le roi ni l'évêque ne persévérèrent.

Lefèvre d'Etaples, Farel, Gérard Roussel, Michel d'Arande transformaient le diocèse lorsque la Sorbonne fit nettement comprendre à l'évêque qu'elle ne tolérerait pas ces progrès si tranquilles de la Réforme, cette adoption et cette adaptation si normale de l'« hérésie ». Alors Briçonnet retire sa protection aux réformateurs, qui partent pour Strasbourg (1525). La Réforme s'accomplira sans l'évêque, et se constituera sans évêque.

Les pasteurs des XVI[e] et XVII[e] siècles, très au courant des questions d'histoire ecclésiastique, tant contemporaines que rétrospectives, n'ont eu garde de passer sous silence cette possibilité d'une coopération épiscopale dans les débuts de la Réforme française. Les velléités de collaboration d'autres évêques ont toutes avorté.

---

[1] Sermon du 29 mars 1524, dans Toussaint du Plessis, *Histoire de l'Eglise de Meaux*. Paris, 1731, t. II, p. 561.

[2] *Histoire de l'Eglise de Meaux*, I, 327.

Pendant le colloque de Poissy, le dimanche 3 août 1560, trois évêques, ceux de Beauvais, Uzès et Valence (Odet de Châtillon, Jean de Saint-Gelais et Jean de Montluc), vont communier « à leur mode », qui est la mode réformée.

Parmi les autres, qui vont à la messe, se trouve Antonio Caracciolo qui, trois jours plus tard, « montra qu'il tenait pour égaux en autorité l'évêque et le prêtre »[1].

L'évêque de Troyes en Champagne, raconte Pierre Martyr à Bèze, ayant connu la vérité, un scrupule lui vint à l'esprit quant à sa vocation. Il assembla les anciens de l'Eglise réformée, leur demanda s'ils voulaient le reconnaître pour leur évêque... Ils lui déclarèrent unanimement qu'ils le recevaient pour leur vrai et légitime évêque[2].

Un siècle plus tard, un pasteur français, commentant ce fait, s'écrie :

« Qui doute que si les autres prélats du royaume avaient suivi son exemple et donné comme luy gloire à Dieu, ils ne fussent demeurés dans leur station et que leur dignité ne leur aît été conservée ? Martyr en écrit à Bèze comme d'une chose dont il loue le Seigneur, et dont il savait bien que ce grand serviteur de Dieu se réjouirait avec lui »[3].

Mais le mouvement tourna court, là aussi[4].

---

[1] Journal ms. (403) du Colloque, conservé à la Bibliothèque Victor Emmanuel, f° 133, cité par Roserot de Melin, *Caracciolo*, p. 288.

Evêque de Troyes en 1550. « Le nouvel Evesque, Antoine Carracioli, aiant esté des longtemps instruit en la doctrine de vérité, monta aussitôt en chaire, preschant avec une grande grâce et fort librement contre les abus de l'Eglise romaine... Et furent ces premiers Sermons pour lors de grande edification, chacun y accurrant... » (au moment où un Meldois, Poncelet, venait de recevoir la charge d'« enseigner les gens de bon » à Troyes (*Histoire ecclés.*, I, 83). Carracioli fit défection en 1552. (Cf. *Antonio Carracciolo*, par l'abbé Roserot de Melin, *Bibliothèque hist. ecclés. de France*, Paris, 1923).

[2] Pierre Martyr écrit à Th. de Bèze le 6 nov. 1561 : « Episcopus nos perhumaniter excepit, qui jam Christi regnum serio promovet, nec tantum suas oves pure docet, sed quia ei gravis scrupulus injectus est de sua vocatione (quod in ea populi electionem et confirmationem non habuerit) seniores ecclesiæ reformatæ accersivit rogavitque ut pie ac prudenter dispicerent an eum vellent eligere, confirmare ac pro episcopo habere » (*Calvini opera*, XIX, col. 100). M. Roserot de Melin, dans sa biographie de Caracciolo (p. 313), place après le 17 octobre cette entrevue que l'*Histoire* du Troyen Pithou place « fin septembre »; de même l'*Hist. ecclés. des Eglises réf.*, I, p. 849.

[3] *Epist.* 57, citée par Du Bosc, *Vie de P. du Bosc*, par Legendre, 1694, p. 24.

[4] On ne connaît guère, en effet, d'autre évêque français devenu pasteur que Jacques Spifame, évêque de Nevers de 1546 à 1559 ; mais c'est pour régulariser une union déjà ancienne, autant que pour adhérer ouvertement à la Réforme, qu'il se réfugia à Genève. Il devint pasteur en 1561, mais n'exerça pas son ministère à Nevers. Il intrigua pour obtenir l'évêché de Toul, assurant ensuite que « son intention était, s'il eût été nommé, de l'administrer en évêque protestant et d'y faire lui-même les fonctions de pasteur » (*France prot.*, 1re éd., IX, 311), mais à la suite de graves accusa-

Il en fut de même à Beauvais un peu plus tard : l'évêque Odet de Châtillon (le cardinal frère de l'amiral Coligny), fit ouvertement profession de la religion réformée à Pâques 1561, lorsqu'il célébra la sainte Cène dans son palais épiscopal, et il conserva ses dignités ecclésiastiques, se montrant favorable à la conciliation lors du colloque de Poissy ; mais dans la suite de sa vie errante, pendant les guerres de religion, il n'exerça dans son ancien diocèse aucune activité réformatrice[1].

Avec Antoine Caracciolo et Odet de Châtillon, en 1562, la bulle du pape du 7 avril cita devant l'Inquisition d'autres prélats français : Saint-Romain, archevêque d'Aix, J. de Montluc, évêque de Valence, J. de Barbançon, évêque de Pamiers, Ch. Guillart, évêque de Chartres, J. de Saint-Gelais, évêque d'Uzès, L. d'Albret, évêque de Lescar ; mais si tous furent suspects d'hérésie pendant plus ou moins longtemps, aucun n'avait l'étoffe d'un chef de réforme religieuse ni d'un martyr.

* * *

A défaut de Meaux, quel dommage que Strasbourg ne soit pas devenu, au temps où Calvin y était pasteur, le berceau définitif de la Réforme française. De bonne heure était apparu un homme auquel on n'a pas encore rendu assez complète justice : Bucer, que Calvin verra à l'œuvre, réorganisant l'Eglise d'accord avec l'Etat, sur la base de l'Evangile. A Saint-Thomas, en 1531, « Bucer devient, selon le mot de Capiton, « l'évêque de notre Eglise»[2]. Constatant l'autorité qui lui est reconnue dans l'Eglise, Calvin, à son tour, appellera un jour Bucer : « l'évêque de Strasbourg »[3].

La fréquentation presque quotidienne d'un tel homme pendant trois ans ne put que confirmer Calvin dans son idée « qu'il y ait quelqu'un dans chaque collège d'Eglise, éminent par dessus les atures »[4]. Même du vivant de Capiton, plus âoé, Bucer

---

tions portées contre lui, par Jeanne d'Albret, il fut condamné et exécuté à Genève. A aucun égard, par conséquent, son cas ne peut être comparé avec celui des évêques anglais par exemple qui ont continué à exercer leur ministère dans les mêmes diocèses où ils se trouvaient lors de leur adhésion à la Réforme.

[1] *France prot.*, 2e éd., IV, 155.

[2] Prof. A. Jundt, *M. Bucer et l'aspiration à l'unité au temps de Luther*, discours prononcé devant l'Assemblée générale du protestantisme français à Strasbourg, octobre 1924. *Actes* publiés en 1925, p. 190. A Bâle, Calvin a pu lire dans la cathédrale l'épitaphe d'Œcolampade, « véritable évêque », mort en 1531.

[3] Erichson, *Butzer*, p. 27.

[4] *Commentaire sur le livre des Actes* (XX, 28), voir ci-après.

avait parmi les pasteurs de Strasbourg la première place *en fait ;* après la mort de Capiton (et peu après le départ de Calvin) en 1541, le magistrat crée officiellement la charge de *surintendant* de toutes les paroisses de la ville et de la campagne et y nomme Bucer [1].

Celui-ci, loin d'être opposé aux fonctions épiscopales, admettait que des insignes particuliers fussent adoptés pour les vêtements des évêques en Angleterre [2].

C'est pendant son ministère (trop court, trois ans !) à côté de Bucer à Strasbourg, que Calvin écrivit au cardinal Sadolet (1539) une lettre où nous relèverons des déclarations conciliantes touchant l'épiscopat.

Mais le centre de gravité de la Réforme française, après s'être déplacé de Meaux à Strasbourg avec Lefèvre, Roussel, Farel, finit par se fixer à Genève avec Calvin. Dans ce fait je vois une seconde raison expliquant l'absence d'évêques dans les Eglises réformées de France jusqu'à nos jours.

### § 2. *Circonstances défavorables de la vie de Calvin.*

L'épiscopat, non *maintenu* par des évêques devenus protestants, pouvait être *réintégré* dans l'Eglise réformée par un réformateur qui ne fût pas un évêque.

Or, l'inspirateur de la constitution des Eglises réformées en France fut bien un homme foncièrement français, mais résidant hors de France et hors d'état d'agir comme il l'eût fait en France.

Tout à l'heure nous disions : trop longtemps on a considéré comme *exclusifs* l'un de l'autre ces deux termes: épiscopal et calvinisme. Maintenant nous avons à constater une seconde erreur analogue, ou, plus exactement, contraire : trop longtemps on a considéré comme *synonymes* ces deux termes : Genève et calvinisme.

Le calvinisme, quant à ses traits essentiels, existait dans la pensée de Calvin avant son arrivée à Genève ; loin d'avoir été *formé* à Genève, il y a été plutôt *déformé* par un concours de circonstances diverses. Calvin n'a pas trouvé là table rase, il n'a pas travaillé dans un milieu homogène ; il a été placé en

---

[1] Anrich, *Bucer*, 1914, p. 104. C'est la Confession tetrapolitaine, non la Confession d'Augsbourg, qui était alors en vigueur à Strasbourg. Calvin y avait adhéré.

[2] En 1562 on fait état de la correspondance de Bucer sur ce sujet pour établir la légitimité des insignes (cf. Anrich, p. 127).

présence d'éléments hétéroclites et d'obstacles variés. Les vieilles familles genevoises étaient hostiles à certaines innovations, les immigrés de divers pays d'Europe avaient diverses aspirations. Calvin dut transiger tantôt sur un point, tantôt sur un autre ; tantôt avec un parti, tantôt avec un autre. Maint article de la discipline, maint paragraphe de la liturgie, aurait été bien différent si Calvin avait eu les mains libres, les coudées franches. Les Conseils de Genève n'ont pas admis à Genève certaines réformes que Calvin avait pu, à Strasbourg, mettre en pratique dans l'Eglise qu'il y avait auparavant fondée, la première Eglise dressée par Jean Calvin, comme le remarque l'*Histoire ecclésiastique.*

A tort on a souvent considéré l'Eglise de Genève comme le prototype de toutes les Eglises réformées de France. Cet honneur revient à l'Eglise de Strasbourg (1539), qui servit de modèle à celle de Meaux (1546), laquelle fut imitée par celle de Paris (1557) ; enfin la capitale donna aux membres du premier synode national (1559), la vision d'une Eglise régulièrement constituée.

Lorsqu'il s'agit alors d'organiser l'ensemble des Eglises réformées de France, des conseils furent donnés par Calvin, mais par un Calvin qui habitait Genève depuis dix-huit ans, par un Calvin suivant sans doute avec un intérêt passionné les affaires de France, comme en témoigne sa correspondance, mais enfin un Calvin dont l'horizon immédiat était borné par le Jura et le Salève.

Il serait inique et stupide de contester les services rendus par Genève, à tant d'autres égards, à la cause de la Réforme française ; cela n'empêche nullement d'affirmer que cette petite ville comptant quelques centaines de citoyens et quelques milliers d'habitants formait un champ d'expérience trop étroit pour qu'un génie, un géant de la taille et de l'envergure de Calvin pût — même s'il en eût été libre — réaliser intégralement, avec les vastes proportions convenables, son idéal d'organisation ecclésiastique. Si Bonaparte n'avait été que le souverain de l'île d'Elbe, Napoléon n'eût pas accompli les grands desseins qui eurent pour théâtre l'empire français : — et il n'est ici question que de desseins civils ou ecclésiastiques tels que le Code ou le Concordat.

Calvin, lui, resta confiné dans Genève : le royaume de France, malgré les millions de protestants qui s'y trouvaient vers 1559 (le chiffre est impossible à fixer, mais la proportion était énorme), le royaume de France restait encore politiquement

aux mains d'une majorité catholique. Les protestants durent prendre des précautions, être « opportunistes » pour s'organiser de leur mieux, sacrifier aux nécessités pratiques du moment certains principes du système théorique de constitution de l'Eglise. Enfin, les réformés français, comme tous les partis politiques ou religieux de tous les temps, se partageaient en deux groupes : les modérés ou conservateurs, les radicaux ou niveleurs. Pour les uns, réforme est synonyme de *revision*, pour les autres, de *révolution*. Les premiers reconnaissent la valeur de la tradition, de l'expérience acquise, ils sont disposés à faire une part aux institutions établies par les siècles passés ; ces réformés eussent volontiers maintenu dans le dogme et la discipline bon nombre d'éléments empruntés au catholicisme romain, pourvu — comme ils disaient — que cela ne fût pas contraire à l'honneur de Dieu.

Dans deux générations successives, à la fin du XVI^e^ siècle et au début du XVII^e^, deux Français, qui furent des plus illustres, m'apparaissent comme les authentiques représentants de cette tendance conciliatrice: l'un Odet de Châtillon, dont nous rappelions tout à l'heure le nom, réfugié en Angleterre et en bon accord avec l'Eglise anglicane, fut enterré dans la cathédrale de Canterbury (1571) ; l'autre est Isaac Casaubon, le pieux humaniste.

Fidèle membre de l'Eglise réformée à Genève et à Paris, mais dans l'une et l'autre ville déplorant l'excessive simplicité des formes du culte, Casaubon, à son tour réfugié en Angleterre, y trouve dans l'Eglise anglicane la synthèse d'éléments anciens et modernes qu'il avait en vain cherchée ailleurs. Il reçoit sans scrupule une prébende de chanoine de l'église archiépiscopale de Canterbury en 1610[1]. Il séjourne plusieurs mois en 1611 chez un évêque (Andrews, d'Ely) ; il écrit dans ses *Ephémérides*, le soir d'une grande cérémonie à la cathédrale :

« Les chanoines vinrent au devant de l'évêque sous le portique ; une procession chantant des psaumes les suivit jusques au chœur. Ceux qui réprouvent la splendeur du culte trouveront beaucoup à condamner à Ely ; pour moi j'aime *ces nobles restes de l'antiquité*, et *je désire* qu'ils soient conservés avec soin ».

A Canterbury il assiste à la consécration — faut-il même dire: au sacre ? — de l'archevêque Spottiswood, et d'autres prélats.

[1] *Bull. hist. prot.*, 1865, p. 271.

« Quelle satisfaction, écrit-il, m'a fait éprouver cette cérémonie ! Ouvre les yeux, Seigneur, à nos puritains qui raillent si fort les rites anglicans. »

Casaubon fut aussi nommé chanoine de Westminster et enterré (1614), en cette qualité, dans la célèbre abbaye où on voit aujourd'hui encore son tombeau.

Des protestants modérés comme Odet de Châtillon et Isaac Casaubon se fussent aisément accordés avec certains catholiques modérés comme le chancelier Michel de l'Hôpital. Ainsi aurait pu se constituer une sorte d'Eglise gallicane. D'abord, la maison royable sembla favorable à un tel accommodement : la mère et la sœur du roi, Louise de Savoie et Marguerite, protégeaient Lefèvre d'Etaples, Michel d'Arande, Roussel, Briçonnet, jusqu'en 1524 ; François 1er lui-même resta dans l'expectative encore une dizaine d'années, jusqu'aux placards d'octobre 1534 et aux édits de persécution qui y répondirent en janvier 1535 : le 10 mars encore, de Paris, Jean Sturm écrit à Bucer :

« Jamais je n'ai mieux compris ce mot des Saintes Ecritures : *le cœur du roi est dans la main de Dieu*, que par le temps qui court, car au milieu des bûchers il [le roi] songe à une réforme de l'Eglise. »

L'*Institution de la religion chrétienne* était dédiée au roi (le 23 août 1535) : Calvin était l'hôte de Renée de France à la cour de Ferrare en 1536...

Ainsi, pendant ce demi-siècle qui va de 1512 à 1559, du commentaire de Lefèvre jusqu'au synode national, une Eglise gallicane est là « en puissance », des évêques, des princesses, apparaissent auprès du berceau préparé, mais ils n'y restent pas, d'autres parrains surviennent au moment de la naissance. Il n'y eut point d'Eglise gallicane, sœur aînée de l'Eglise anglicane qui naquit peu après, avec cette hiérarchie et cette liturgie dont un Châtillon, un Casaubon, et maint autre réformé jusqu'à nos jours ont apprécié tout le prix [1].

Un tel système de compromis avec le passé proche ou lointain ne fut pas admis par le synode constituant réuni à Paris en 1559 [2]. Par réaction contre les abus du système romain au XVIe siècle, on alla aux solutions extrêmes : pour re-former l'Eglise selon les principes *apostoliques* — louable dessein —, on crut, — regrettable erreur — qu'il fallait éliminer en bloc tous les éléments du système catholique. L'épiscopat parut un de

[1] En 1660, le pasteur de Paris, Ch. Drelincourt, écrit : « J'ay leu la d'Angleterre et je l'ay trouvée si belle que j'ay peine à concevoir pourquoy on la voudroit abolir » (*Lettre sur l'épiscopat*, p. 3).

[2] Rue des Marais, dans l'auberge du Vicomte, aujourd'hui rue Visconti, probablement vers l'angle nord-est.

ceux-là. Il n'y eut donc pas d'évêques dans les Eglises réformées de France telles qu'elles furent organisées en 1559.

Voilà par suite de quelles circonstances défavorables les choses se sont, *en fait*, passées ainsi en France; nous essaierons de démontrer que, *en droit*, logiquement, les principes calvinistes conduisaient à une autre conclusion, et nous appuierons cette argumentation théorique par des preuves historiques: pour d'autres Eglises, en d'autres pays, les mêmes principes ont présidé à l'établissement d'une organisation différente de celle de France.

## CHAPITRE II.

## La pensée de Calvin.

### § 1. *A la recherche du vrai calvinisme.*

J'ai parlé de preuves historiques. Naguère un homme politique déclarait, à la Chambre des députés: « L'histoire est un vaste cimetière; s'il est bon d'y aller, il ne faut pas s'y attarder[1] ». Cette comparaison me semble absolument fausse. Combien plus vraie celle qui définit l'histoire: « une résurrection ». Loin d'être un musée d'antiquités défraîchies, desséchées, mortes, c'est une pépinière d'âmes et d'idées débordantes de vie; semences et boutures porteront dans le présent et dans l'avenir les fleurs et les fruits dont le germe se trouvait enclos dans les forces du passé.

Il arrive souvent qu'un arbre ne pousse pas droit: tronc et branches sont tordus par le vent, par la foudre; il arrive que des fleurs secouées par l'orage perdent leurs pétales avant le plein épanouissement.

Il arrive aussi que des plantes n'atteignent pas leurs dimensions et proportions normales parce que les hommes contrarient leur libre développement: les uns taillent par hostilité, pour empêcher la plante d'empiéter sur leur route; les autres coupent une branche ici, une là, pour donner à la plante un aspect conforme à leurs idées préconçues, à leurs goûts personnels.

Telle m'apparaît l'histoire du calvinisme, spécialement en ce qui concerne le développement, ou l'élagage, l'atrophie, de certaines parties, comme l'épiscopat.

Tant de vents d'orage ont secoué les Eglises plantées sur la terre de France, tant de coups de foudre ont frappé leurs

---

[1] A. Briand, séance du 24 janvier 1925.

cîmes, qu'il faut s'étonner plutôt de voir leur buisson ardent encore debout, avec la fière devise trop justifiée: *Uror non consumor.*

L'orage passé, l'incendie éteint, un surgeon pousse sur la souche toujours vivante; les cendres du passé favorisent la croissance présente d'un être qui sera le chef-d'œuvre de l'avenir.

Oui, telle m'apparaît l'histoire tragique du calvinisme. Dès le berceau ses ennemis ont voulu l'étouffer; il a survécu. Alors ils l'ont enchaîné ou exilé. Calvin passa la moitié de sa vie au milieu d'étrangers, loin de compatriotes qui l'eussent mieux compris. Pour la petite Genève et d'autre part pour la grande France (*omnes Galliæ*, comme on disait alors) il fut obligé d'adapter son système aux circonstances contraires: diminuer, rapetisser, défigurer, déformer, ce sont les mots qui viennent à l'esprit pour caractériser ces amputations.

Il y a plus encore. Du vivant de Calvin ses collaborateurs, après sa mort ses continuateurs, ont à leur tour décousu, recousu, rapiécé le calvinisme, à la taille des Eglises dont ils avaient la charge: ces lambeaux épars et décolorés ne rappellent plus que de loin le manteau royal qu'était si capable de dessiner tout d'une pièce l'auteur — j'allais dire le génial artiste — de l'*Institution chrétienne.*

Qu'on me pardonne d'employer une dernière métaphore pour caractériser la méthode suivie dans le présent travail. En face de ce qu'on présente d'ordinaire sous le titre *calvinisme*, j'ai l'impression d'être devant un palimpseste. Le texte qu'on me fait lire à la surface n'est pas le texte primitif. Il y a là-dessous quelque chose d'autre, et de plus beau. Les caractères nouveaux peuvent être l'œuvre de scribes habiles, les pensées exprimées peuvent être celles d'écrivains ingénieux, en tout cas ils sont postérieurs à l'auteur initial; si les uns sont favorables, d'autres sont défavorables, d'autres indifférents à ses idées.

Aux côtés mêmes de Calvin, Bèze avait ses idées personnelles qu'on a facilement confondues avec celles de son maître et ami. Un contradicteur comme Castellion, un adversaire comme Bossuet, un ennemi comme Audin, mais aussi, dans le camp même des partisans, un exagérateur comme Gomar, un adaptateur comme Kuyper, un panégyriste comme Doumergue, ont, chacun à sa manière, consciemment ou inconsciemment, par haine ou par enthousiasme, gratté les caractères tracés par la main même de Calvin, effacé le message authentique qu'il destinait à l'humanité.

Il s'agit maintenant de faire l'opération contraire: ainsi

chimistes et spécialistes éliminant les inscriptions ajoutées font reparaître sur le vélin du palimpseste les caractères primitifs. Sous les apports et les retranchements des calvinistes et anti-calvinistes depuis quatre siècles recherchons le calvinisme de Calvin lui-même.

Calvin lui-même. Car cette question préalable se pose encore: quand Calvin a-t-il été vraiment lui-même?

Question facile à résoudre. Calvin fut le plus authentiquement, le plus purement lui-même, au moment où, dans la force de l'âge, il exposa son système théologique et ecclésiastique après avoir fait quelques expériences de ministère pratique. De cette époque datent deux documents essentiels pour notre étude. D'abord l'*Institution chrétienne*, et parmi les éditions de ce qui resta toujours le chef-d'œuvre de Calvin, la plus capable de nous renseigner est la première française, séparée de la première latine par deux périodes de ministère dans deux villes libres: Genève (1535-1538), Strasbourg (1538-1541). Le second document est l'épître à Sadolet, datée de Strasbourg, 1539. 1535-1541, cette période est exactement au milieu, j'allais dire au sommet de la vie de Calvin[1]. C'est alors le plein épanouissement de sa pensée et le libre essor de son activité. C'est donc alors, et surtout dans l'*Institution* de 1541, que nous chercherons l'expression adéquante des idées de Calvin.

Sous cette forme plus que sous aucune forme postérieure on peut dire avec Brunetière[2] que « l'*Institution chrétienne* c'est presque *le Réformateur tout entier.* »

Voyons donc ce qu'il dit là de l'épiscopat et des évêques.

## § 2. L'*Institution chrétienne* et l'épiscopat.

Si l'épiscopat est une idée qu'on peut envisager de façon abstraite, les évêques sont des hommes en chair et en os avec lesquels on peut avoir de bons ou de mauvais rapports. Je remarque que Calvin n'a pas eu personnellement à se plaindre d'aucun évêque. La rupture avec l'Eglise romaine (il le dit à Sadolet, évêque) se fit sur des questions de principe, pour des motifs intellectuels. Il n'a pas eu de sujet de ressentiment grave contre tel ou tel membre du clergé. Au contraire, plusieurs

[1] Huit années de réflexions et d'expériences séparent la rupture avec l'Eglise romaine (1533) et le retour définit à Genève (1541). De 1509 à 1533 il y a 24 ans, de 1541 à 1564, 23 ans.

[2] *Histoire de la littérature française*, I, p. 226.

prélats, dans la première moitié de sa vie, étaient faits plutôt pour lui donner une idée favorable de l'épiscopat.

A Noyon il est né à deux pas de l'évêché; son père, notaire de l'évêque, eut à se plaindre des chanoines plutôt que de l'évêque Jean de Hangest, dont deux frères devinrent huguenots[1].

Par Farel à Genève Calvin a entendu dire — avec les réserves ensuite nécessaires — du bien de l'évêque Briçonnet; par Sturm et Bucer, à Strasbourg, Calvin a su comment l'évêque de Paris, Jean du Bellay, servait d'intermédiaire entre François Ier et les protestants d'Alsace et d'Allemagne.

A priori, on peut donc présumer que Calvin n'attaquera pas tous les évêques, n'incriminera pas l'épiscopat en soi.

Il s'agissait de préciser l'attitude des « évangéliques » à l'égard de bien d'autres personnes que les évêques, lorsque Calvin se mit (à Chaillot probablement dès 1533, à Angoulême en 1534), à composer l'*Institution chrétienne*. Les partisans des doctrines évangéliques étaient soupçonnés de vouloir agir comme de dangereux révolutionnaires, quasi anarchistes, comme l'avaient fait en Allemagne les anabaptistes. Le 1er février 1535, François Ier, dans un mémoire aux Etats de l'Empire, représente les hérétiques de son royaume comme des fous, ou plutôt des furieux: « *furiosos* magis quam amentes ». Qui entreprenait de les défendre contre ces calomnies devait donc insister sur le côté *positif* des doctrines professées par ceux qui les avaient retrouvées dans l'Evangile, et se garder d'accentuer le côté *négatif*: il fallait montrer aux adversaires qu'ils avaient tort de se figurer les protestants comme des gens décidés à « protester » contre tout et contre tous, à contredire, contrecarrer, détruire à plaisir tout ce qui existait dans le catholicisme. Tel est bien le ton de l'*Institution* sous la forme première, telle est la note dominante dans l'Epître au roi datée du 23 août 1535.

Si Calvin critique vivement « l'estat des prestres » et les moines (p. XIV et XXIII), il parle beaucoup plus doucement de « l'estat des prélatz » (p. XXIX); non pour nier leur droit à l'existence dans une certaine conception de l'Eglise visible, mais pour dire:

« Nous, au contraire, affirmons que l'Eglise peut consister sans apparence visible, et mesmes que son apparence n'est à estimer de ceste magnificence extérieure... Elle ha bien autre marque, c'est a scavoir la pure

---

[1] « Si ce prélat ne fut pas intérieurement infecté des mêmes erreurs, il usa durant tout le cours de son épiscopat de 52 ans (1525—1577) d'un silence et d'une tolérance qui, eu égard à sa place, le rendent extrêmement suspect dans sa foi et odieux à l'Eglise » (Colliette, *Mémoires*, III, 271).

prédication de la parolle de Dieu et l'administration des sacrements bien instituée. »

A côte de ces deux conditions essentielles, la question de l'« état des prélats » apparaît secondaire. Ils peuvent avoir leur utilité, mais à condition qu'ils renoncent à la « magnificence extérieure. » Ce que Calvin trouve à blâmer dans l'épiscopat, ce n'est pas la dignité en elle-même, mais le mauvais usage que certains dignitaires en font. Tous les évêques ne sont pas « larrons » — ainsi que nous le verrons dit, à la même époque, dans l'épître à Sadolet —; ceux-là seuls le sont, qui n'affectent pas à l'Eglise tous les biens mis à leur disposition, déduction faite de ce qui est nécessaire à leur « usage personnel » pour « vivre sobrement ». L'épître au roi de 1535 nomme les évêques seulement dans les dernières pages (XXXII et suivantes); elle montre combien impure est la source de l'autorité que leur attribue l'Eglise romaine: un pape a été déposé, tous les évêques ses partisans ont été condamnés comme schismatiques par le concile de Bâle; mais Calvin ne conclut nullement qu'il ne doit pas y avoir d'évêques dans l'avenir, parce qu'il y en a eu de mauvais dans le passé. Le docteur en droit sait fort bien que *l'abus* n'autorise pas à condamner absolument *l'usage*.

Venons en à l'*Institution* elle-même (texte français de 1541). Dans l'explication du Symbole des apôtres (chap. IV: de la foi, p. 268) arrive la question de l'Eglise. Sans l'aborder dans son ampleur, bornons-nous à ce qui concernerait l'épiscopat: il n'est point nommé. Seule, « une prestrise perverse » est dénoncée (p. 280). A propos des sacrements Calvin critique les cérémonies faussement appelées de ce nom et notamment (chap. XIII, p. 685) les sept ordres ou degrés ecclésiastiques (huissiers, lecteurs... 7e: prêtres), établis sans fondement biblique. A l'égard des évêques nous ne trouvons point de déclaration si catégorique: ils prétendent à tort avoir même mission que les apôtres, mais Calvin ne nie pas l'utilité de « l'office des prêtres et évêques » (p. 692).

« Nous ne nyons pas que celuy qui est ordonné au gouvernement d'une Eglise ne puisse ayder les autres s'il survenoit quelque trouble qui requist sa présence, ou bien si en son absence il leur peut proffiter par ses escriptz. »

C'est le rôle d'un frère aîné conseillant et guidant ses cadets.

« Mais nous disons simplement que ceste police est nécessaire à la conservation de la paix ecclésiastique, c'est à sçavoir

que l'office d'un chascun soi terminé... S. Paul escrit à Tite: « Je t'ay laissé en Crète à ceste fin que tu ordonnes des *pasteurs* par toutes les villes »...; [il dit] « aux *anciens* de l'Eglise d'Ephèse: « Le Saint Esprit vous a constituez *evesques* pour gouverner l'Eglise de Dieu »: c'est nous qui soulignons les noms divers; Calvin en 1541 ne fait point de distinction; il dit expressément (p. 693): « Je appelle indifféremment prestres et evesques les ministres de l'Eglise. L'*ordre* est icelle vocation ». Les réformés des XVI^e^ et XVII^e^ siècles appelaient *ordination* (comme les luthériens aujourd'hui encore) ce qu'au XX^e^ siècle ils dénomment *consécration* pastorale. Voici la forme que Calvin suggère pour la cérémonie (ch. XIII, p. 701):

« Si celuy qui est receu pour evesque, estant colloqué au milieu de l'assemblées des fidèles, on l'instruit de son office et prie pour luy, les mains des anciens posées sur sa teste, non pour autre mystère sinon à fin qu'il entende qu'il est offert et dédié à Dieu pour le servir en cest estat, et que l'Eglise soit incitée à le recommander à Dieu par prières communes, ceste imposition des mains ne sera réprouvée de toutes gens de bon jugement. »

C'est ainsi, je pense, que la cérémonie fut organisée à Strasbourg lors de la première consécration pastorale dans une église française (sauf erreur): l'ordination du diacre Parent par Calvin (et Bucer sans doute) en 1540.

Quant au mode d'élection des évêques, Calvin admet une grande liberté, un certain opportunisme. Il n'a pas d'objection de principe contre ce qui se passait dans les chapitres de chanoines comme celui de Noyon (p. 695):

« Touchant de scavoir lequel seroit le meilleur, que un Evesque feust esleu par toute l'assemblée des Chrestiens ou par l'advis de aucuns certains auxquelz ceste charge feust donnée, il ne s'en peut bailler certaine regle, mais il faut prendre conseil selon l'opportunité du temps, les meurs du peuple, et autres circonstances. »

Les préférences de Calvin ne sont nullement pour la démocratie (on prétend bien à tort faire de lui le père des démocraties modernes!); il se défie du suffrage universel; l'aristocratie, l'oligarchie et même la monarchie lui paraissent offrir plus de garanties:

« Pour tant que à grand peine jamais il n'advient que tant de testes facent bien quelque chose d'un commun consentement, et que le proverbe est quasi tousjours vray, que le populaire se bende selon ses affections inconsidérées, il m'est advis que le plus expédient seroit que le Magistrat ou le Conseil, ou bien aucuns des plus Anciens eussent la charge de ceste affaire: ayant appelé aucuns des evesques prochains, desquelz la vie et la doctrine eust bon tesmoignage. Mais cela se peut mieux pourveoir selon

l'exigence des circonstances, par les Princes ou autres supérieurs qui ont zèle de piété. »

On n'envisage pas ainsi les diverses manières légitimes de nommer à une charge lorsqu'on la juge inutile, illégitime. Calvin se préoccupe de rendre l'épiscopat plus souple, plus simple et plus fécond, il ne pense pas à le supprimer. Quant à l'ingérence du pouvoir civil, dans les nominations ecclésiastiques, Calvin l'a vu pratiquer à Genève et Strasbourg par le Conseil, dans la vallée du Rhin par les ducs, landgraves et autres princes protestants. Ce qu'il blâme, c'est que « la charge d'élire un ministre a été translatée [transférée] du peuple aux prélats » (p. 697)[1].

Si Calvin estime que les voies et moyens pour gouverner l'Eglise peuvent varier selon les temps et selon les lieux, s'il ne préconise exclusivement aucun système théorique, il est par contre sans hésitation aucune pour formuler une conclusion absolue: l'Eglise ne peut subsister telle que l'avait faite le catholicisme romain vers le milieu du XVI^e^ siècle. Ce n'est pas un droit seulement, c'est un devoir d'intervenir pour substituer quelque autre système à l'état de chose actuel:

« Ceux qui voyent la forme de l'Eglise telle qu'elle est aujourdhuy sans fort s'en contrister, sont cruelz et inhumains.

« Ceux qui ont puissance d'y mettre ordre, et ne s'en soucient, passent toute inhumanité (p. 698). »

L'un des trois derniers chapitres de l'*Institution* de 1541 (XV) a pour sujet spécial: *De la puissance ecclésiastique.* Il vient après celui *De la liberté chrétienne* où tout, comme le rappelle l'auteur, a trait au « royaume spirituel ». Mais Calvin, à la fin comme au commencement de l'*Institution*, proclame la légitimité d'une organisation de l'Eglise; il n'est pas de ceux qui disent qu'il n'y a « nulle puissance ecclésiastique » (p. 721); seulement il veut que cette puissance serve à « édifier », non à « lier » et à « détruire » les âmes. Il ne faut pas point de « tyrans spirituels qui contrefont les Evêques » (p. 726).

Calvin admet l'existence d'Evêques qui ne soient pas des

---

[1] La Confession tétrapolitaine de 1530 se borne à dire : « Ecclesia habet varia ministrorum munera », sans mentionner l'épiscopat ni aucune autre fonction ecclésiastique (Niemeyer, *Collectio confessionum*, p. 759, Lipsiæ, 1840).

En 1535, la confession des Eglises de Bohême (hussites) ne parle que des *præfecti* ou *ministri* (on lit en tête : Præfatio ministrorum ecclesiæ picardorum, ut vocant, in Bohemia et Moravia, in confessionem sua fidei).

En 1540, à Strasbourg, Calvin prit grand intérêt à des conversations avec deux représentants de ces Eglises.

tyrans, mais qui remplissent la condition essentielle du ministère de tout vrai pasteur:

« Il nous fault avoir ceste résolution que tout leur office [des pasteurs] est limité en l'administration de la parolle de Dieu, toute leur sapience en la congnoissance d'icelle parolle, toute leur éloquence en la prédication d'icelle. S'ilz viennent à décliner, ilz sont folz en leurs sens, bègues en leurs langues, traistres et infidèles en tout leur office, quelz qu'ilz soient, ou prophetes, *ou Evesques*, ou Docteurs [de Sorbonne par exemple] ou *establiz en plus grande dignité* » (p. 736).

Ainsi Calvin admet l'existence non seulement d'évêques, mais d'archevêques, — comme il y en a aujourd'hui à Canterbury et à Upsal —, pourvu qu'ils se conforment à la règle commune se rappeler que « leur office est limité en l'administration de la parole de Dieu ».

Il admet l'existence de réunions d'évêques pour lesquelles le critère reste le même: « Car aussi bien peuvent conspirer à l'encontre de Christ les meschans Evesques, que les bons convenir en son nom » (p. 737).

Les « meschans Evesques » sont notamment ceux qui ont des ambitions temporelles et territoriales, qui « tirent à eulx... les grands comtés et duchez, finalement estendent leurs pattes jusqu'aux royaumes » (p. 743). Or « il n'est pas en un homme seul de faire l'office d'un bon prince et d'un bon Evesque ensemble » (p. 744).

A la fin de ce chapitre (*De la puissance ecclésiastique*, p. 751) une conclusion bien remarquable montre la largeur d'esprit de Calvin au sujet des cérémonies:

« Une Eglise ne contemnera [méprisera] point l'autre pour la diversité de l'extérieure forme de faire. »

Un jugement analogue est porté sur les dignités ecclésiastiques: l'usage était licite, profitable même; l'abus est devenu si nuisible que, *pour le moment*, le plus sûr remède paraît de supprimer l'usage même (ou plutôt le suspendre temporairement):

« Les Eglises se sont arrestées aux cérémonies avec une opinion si corrumpue que à grand peine on les pourroit bien purger des horribles superstitions auxquelles elles ont esté ensevelies, sans que beaucoup de cérémonies ne soient ostées: lesquelles possible, n'avoient pas esté jadis instituées sans cause, et lesquelles, de soy, ne sont point à reprendre. Ausquelles deffendre si quelqu'un veult insister obstinément, son opiniastreté seroit mauvaise et nuysible. Car s'il est question de les estimer par soy, nous avons desja confessé qu'il n'y a rien de mal... Pour guérir les jugemens pervers des hommes il les fault du tout traicter comme esto

machz debiles. » (Calvin savait cela par ses tristes expériences pathologiques) : ausquelz on substrait les viandes un peu dures à digérer, lesquelles eussent esté bonnes aux estomachz fors et sains. »

* * *

Nous avons relevé aussi complètement que possible les passages de l'*Institution* de 1541 où il est question des évêques (sauf quelques mentions insignifiantes). La conclusion à en tirer nous paraît des plus claires.

Calvin parle des évêques en divers endroits, toujours *incidemment*.

Aucun développement spécial n'est consacré à la question de l'épiscopat.

On sait, quant au fond, de combien de réflexions préalables l'*Institution* est le fruit. On sait, quant à la forme, avec quelle rigueur de pensée le plan de l'ensemble et le plan de chaque chapitre sont composés. S'il n'y a pas de développement spécial consacré à l'épiscopat, c'est que Calvin considérait un tel développement comme inutile.

L'épiscopat n'était pas un de ces éléments du catholicisme romain qu'il importât de détruire coûte que coûte. Evidemment non, puisque la charge d'évêque existait dans la primitive Eglise. En quoi consistait cette charge? Peut-être y a-t-il eu un certain flottement dans la pensée de Calvin (et son excuse est que dans le Nouveau Testament divers passages désignent comme ἐπίσκοπος un personnage qui n'a pas partout mêmes fonctions). Dans telle page Calvin déclare expressément que pour lui, *à ce moment de son argumentation*, « pasteur » et « évêque » sont synonymes; dans telle autre page, Timothée « *évêque* » est cité comme chargé de pouvoirs spéciaux pour établir d'autres *pasteurs*.

L'*Institution* constate les faits historiques, incontestables: au temps des grands conciles, et au XVI[e] siècle, il y a eu de *méchants* (mauvais) *évêques*, mais il y a eu aussi de *bons* évêques. Un évêque n'est pas méchant parce qu'il est évêque, mais parce qu'il est pécheur. Non seulement l'épiscopat n'est pas mauvais en soi, mais il peut avoir son utilité pour la « police » de l'Eglise.

Du moment où il donne lieu à des abus, on *peut*, on *doit* peut-être même s'en passer temporairement, comme un homme qui a l'estomac malade doit s'abstenir de certaines viandes. Mais lorsque son estomac aura été guéri grâce à cette abstinence même, il lui sera permis et même prescrit, parce qu'il a reconquis un estomac normal, de recommencer à suivre le régime fortifiant

d'une alimentation intégrale. Lorsque l'Eglise aura été, pendant quelque temps, mise à l'abri du danger des mauvais évêques en se privant de tout épiscopat, elle fera sagement en revenant à une institution qui remonte aux temps apostoliques, et de bons évêques lui seront utiles.

Telle est la conclusion qui — si elle n'est pas formulée expressément — se dégage logiquement de l'*Institution*.

Cette sorte d'épiscopat réformé, inspectorat exercé par un pasteur à l'égard d'autres pasteurs, n'est — comme on l'a justement remarqué [1] — nullement semblable à l'épiscopat catholique tel que le définissait, à l'époque de Calvin même, le Concile de Trente : dans cette doctrine (nous l'avons dit ci-dessus) il y a différence d'essence entre l'évêque et les prêtres soumis à son autorité.

§ 3. *L'épître à Sadolet, etc. Commentaires, Confession de 1562.*

La doctrine de l'*Institution* est confirmée par un écrit de moindre importance, mais bien significatif, et datant à peu près de la même époque.

Au cours de la première année de son ministère à Strasbourg, Calvin a écrit de là au cardinal Sadolet, le 1er septembre 1539, pour répondre à la lettre que celui-ci avait adressée aux Genevois. Il dit, non sans raison, que lui aussi aurait pu être évêque s'il l'avait voulu, (car c'est ce que signifient ces mots) :

« J'ay veu plusieurs de mes semblables parvenuz en quelque dignité : lesquelz je pouvoie en partie atteindre, et en partie outrepasser ».

Mais il ne l'a pas voulu. Et qu'a-t-il fait à Genève, avec Farel (de 1535 à 1538) ?

« Nous avons prononcé et déclaré à pleine voix le surveillant ou evesque estre larron, qui convertit en son usage des biens de l'Eglise, plus qu'il n'est necessaire à vivre sobrement et par raison » [3].

Il oppose les « evesques masqués » de son temps aux « evesques anciens » :

---

[1] H. Bavinck, *Geref. Dog.*, IV, p. 393 et 423. Cf. Vitringa, *Doct.*, IX, 215. Je dois au savant calviniste le prof. Aug. Lecerf ces indications.

[2] *Epistre de Iaques Sadolet, etc., avec la response de Jehan Calvin, translatées de latin en françoys*, Genève, M. du Bois, 1540.

[3] Pages 61 et 66. Dans son épître *De christiani hominis officio in sacerdotiis papalis ecclesiæ vel administrandis vel abjiciendis*, (à Gérard Roussel, qui venait d'accepter l'évêché d'Oloron, 1536), Calvin distingue nettement les devoirs d'un évêque tels que les indique S. Paul (Tite I, 9), et la différence qui les sépare des « bénéfices » de l'épiscopat dans l'Eglise papale (*Opera*, V, 294).

« Dys moy, où sont seulement les traces de l'ordre tant sainct et véritable que les ministres et evesques anciens ont observé en Eglise »[1] ? « Les faux evesques, qui ont occupé le lieu de pasteurs, sont loups tres cruelz et dangereux... ; par ces contrefaictes ombres d'evesques... nous disons l'Eglise avoir esté cruellement abattue et mutilée »[2]... « Nous ne refusons point que la discipline establie par les anciens canons ne soit aujourd'huy reçue. Mais « comment sont esleuz iceux evesques entre vous ? par quelle probation ? par quel examen ? par quelle diligence ? par quelle prevoyance ? comment sont-ils instituez au devoir de leur estat ? par quel moyen ? par quelle religion[3] ? »

Ainsi dans l'épître à Sadolet comme dans l'*Institution*[3] il n'y a pas une critique contre l'épiscopat en soi; tous les arguments sont dirigés contre les abus qui ont défiguré la fonction primitive.

Calvin critiquant d'une part l'épiscopat catholique de son temps, mais approuvant d'autre part l'épiscopat de la primitive Eglise, a prévu un fait qui s'est au XVI^e^ siècle déjà réalisé, et qu'on a vu aux XIX^e^ et XX^e^ siècles réalisé de plus en plus : l'établissement d'un épiscopat réformé dans les Eglises réformées.

* * *

Nous ne ferons qu'une seule citation des *Commentaires* de Calvin. Il ne fait qu'y reproduire la doctrine de l'*Institution.* Voici comment il expliquait le discours de S. Paul aux anciens de l'Eglise d'Ephèse (Actes, XX, 28) : « Le saint Esprit vous a mis *Evesques* pour gouverner — ou paistre — l'Eglise de Dieu » :

« Par le nom mesme de leur charge il admoneste qu'ils sont mis comme une guette, où il faut qu'ils veillent pour le salut commun de toutes les brebis. Mais S. Paul s'arreste principalement à cecy, qu'ils n'ont esté ordonnez par les hommes, ains que c'est Dieu qui leur a commis la charge de l'Eglise. Dont est requis un plus grand devoir et diligence d'eux, d'autant qu'ils auront à rendre un conte difficile devant le siège souverain du grand Juge. Car tant plus que la dignité du Seigneur auquel nous servons est excellente, tant plus aussi nature nous pousse à luy porter grande révérence ; Et la révérence aiguise notre désir. Au reste, combien que du commencement le Seigneur ait voulu que les Ministres de sa Parole fussent éleus par les voix des hommes, toutesfois il se réserve tousjours le gouvernement de son Eglise : non seulement à celle fin que nous cognoissions que luy seul préside sur icelle, mais aussi que nous sçachions que le thrésor inestimable de salut ne procède d'ailleurs que de luy... »[4].

---

[1] P. 65 et 84. Tel prélat contemporain, comme le cardinal de Lorraine (Charles de Guise), cumulait les revenus de douze évêchés.

[2] P. 114.

[3] Voir le texte latin dans *Opera Calvini*, V, 407, et *Opera selecta* (éd. Barth), I, 479.

[4] *Commentaires*, etc. La 1re édition est de 1552.

« Quant à ce mot d'*Evesque*, il nous faut noter ceci en brief, que S. Paul appelle ainsi indifféremment tous les Anciens d'Ephèse. Dont nous recueillons selon le commun usage de l'Escriture que *les Evesques ne diffèrent en rien des Anciens* [1] : mais qu'il est advenu par abus qu'on a commencé à nommer *Evesques* ceux qui tenoyent le premier lieu en chacune ville. Je di abus, *non point que ce soit une chose mauvaise qu'il y ait quelqu'un en chacun collège d'Eglise, qui soit éminent par dessus les autres :* mais pource qu'une telle audace n'est nullement tolérable quand les hommes ployans les noms de l'Escriture à leur guise et façon ne font nulle difficulté de changer le langage du S. Esprit ».

Nous avons dit comment ces théories de Calvin sont en accord avec l'attitude prise par Bucer à l'égard de l'épiscopat tant à Strasbourg qu'en Angleterre. Et c'est, en somme, une « surintendance » du même genre que, sans en avoir le titre, il a remplie à Genève pendant vingt-trois ans. « Il était reconnu partout comme le chef religieux [de Genève], considéré comme le premier interprète de la Parole de Dieu dans une communauté qui entendait régler sa conduite sur elle » [2]. Cependant ce n'est pas par lui, c'est au contraire malgré lui qu'ont été adoptées certaines mesures très violentes quant au fond comme quant à la forme.

Ainsi à Genève, à partir de juin 1559, le *Formulaire de Confession de Foy que les escholiers auront à faire et soubscrire entre les mains du Recteur* renferme cette déclaration:

« Je deteste tout l'estat de la Papauté qu'ilz appellent hiérarchie, comme une confusion infernale establie en despit de Dieu, et en moquerie et opprobre de la Chrestienté » [3].

Rien de semblable ne se trouve dans la Confession de foi de l'Eglise de Paris en 1557, ni dans la Confession rédigée, d'après celle-ci, par le Synode de Paris en 1559.

Œuvre de Calvin sans doute, la *Confession de foy au nom des Eglises réformées de France pour presenter à l'Empereur et aux Estats d'Allemagne* (1562) parle des évêques de façon courtoise et conciliante:

« Nous n'entendons point d'anéantir l'authorité de l'Eglise, *ne des prélats* et pasteurs, ausquels la *superintendance* est donnée pour la gouverner. Nous confessons donc que les *Evesques* et Pasteurs *doyvent estre ouys en reverence*, en tant qu'ils font leur office d'annoncer la Parole de Dieu ; et outre cela que toutes Eglises, et *chacune pour soy*, ont puissance de faire loix et statuts pour la police commune » [4].

---

[1] C'est nous qui soulignons.
[2] W. Walker, *Jean Calvin*, trad. Weiss, 1909, p. 300.
[3] *Opera Calvini*, t. IX, col. 727.
[4] *Ibid.*, col. 762.

Il s'agit bien ici sous la plume de Calvin, deux ans avant sa mort, de l'application pratique de la doctrine formulée un quart de siècle plus tôt dans l'*Institution ;* mais ce n'est pas ainsi, avec le maintien possible de l'épiscopat, qu'elle fut, en l'absence de Calvin, appliquée en France en 1559.

## CHAPITRE III.

## Le synode national de 1559.

### § 1. *La Confession de foi. Traces de diverses tendances.*

De Genève, Calvin envoya ses avis aux membres du synode national, réuni à Paris (juin 1559), pour donner aux Eglises réformées de France une organisation commune *(Confession de foi et discipline).*

Les circonstances n'étaient pas favorables, nous l'avons montré, à l'établissement d'un épiscopat. Dans l'Eglise romaine trop de « méchants évêques » inspiraient encore aux réformés de la défiance à l'égard de cette charge même; et parmi les hommes, tous sortis de l'Eglise romaine, qui siégeaient dans le synode, beaucoup, pasteurs et laïques, par réaction contre l'autoritarisme catholique, avaient trop soif d'indépendance pour s'imposer un contrôle et une direction rappelant — ne fût-ce que de loin — le contrôle et la direction qu'ils venaient de rejeter.

Il serait intéressant de savoir dans quelle mesure Calvin a influé non seulement par sa doctrine générale, mais par des conseils spéciaux, sur l'élaboration de la confession de foi et de la discipline adoptées en 1559 à Paris.

Les documents sont trop rares jusqu'à présent pour qu'on puisse attribuer à Calvin ou à tel autre la rédaction de chaque article. Une lecture attentive permet seulement de reconnaître deux courants de pensée différents dans ce synode constituant et dans les synodes suivants: il y a les partisans d'une autorité centrale solidement constituée et, de l'autre côté, les partisans d'Eglises locales aussi indépendantes que possible, d'assemblées, non de personnes, ayant les unes sur les autres le moins d'autorité possible. *Grosso modo*, s'il est permis d'employer une terminologie plus récente, on voit dès lors, d'une part, les tendances épiscopalistes, d'autre part, les congrégationalistes[1].

---

[1] La Confession de foi de 1559 n'a subi (à part quatre ou cinq mots) aucun changement depuis le premier synode jusqu'au dernier, tenu cent ans plus tard.

Quatre articles de la *Confession de foi* sont consacrés à la « *police* »; c'est bien le terme (dans le sens de πολιτεια) qu'employait Calvin pour désigner l'organisation de l'Eglise.

Ue première rédaction de l'article portait:

« Nous croyons tous vrays pasteurs en quelque lieu qu'ils soyent, avoir mesme authorité et esgale puissance sous un chef, seul souverain et seul universel Evesque [1], Jesus Christ. Et pour ceste cause que nulle Eglise ne doit prétendre aucune domination et seigneurie sur l'autre. ».

Les membres du Synode ont ajouté au texte qui leur était proposé, après « mesme authorité » ceci (art. XXX) : « quant à exercer leur office chacun en son lieu » (c'est-à-dire sans inspecter ce qui se fait en dehors de son Eglise locale); et en dernier paragraphe: « Cependant toutesfois qu'on garde ordre tel qu'il est requis pour nourrir concorde et fraternité mutuelle ».

Dans l'article XXIX se trouve le mot *surveillants*, mais correspondant plutôt au terme plus usité ensuite et *ancien* [2].

L'art. XXX insiste sur l'*égale puissance* de tous les pasteurs, et admet un seul *évêque : Jésus-Christ* [3].

L'art XXXI établit le principe de l'élection à la base de toute charge pastorale (sans désigner les électeurs) [4]. Mais l'art. XXXII spécifie que les élus peuvent être non seulement des pasteurs égaux entre eux, mais des pasteurs à compétence plus étendue, nommés ici *surintendants*. Ils n'ont pas seulement à s'occuper d'une petite Eglise locale, mais plusieurs Eglises constituent un corps, et c'est *le régime de tout le corps* qui est la raison d'être de la charge de surintendant [5]. A peine admis parmi les organes possibles de l'ensemble des Eglises réformées, le rôle du surintendant est renfermé dans des limites qui veulent être précises, mais ne le sont guère [6]. Ce second paragraphe,

---

[1] C'est à Jésus seul que ce nom est appliqué dans la confession de foi.

[2] Art. 29. « Quant est de la vraie Eglise nous croyons qu'elle doit être gouvernée selon la *police* que notre seigneur Jésus Christ a établi : c'est qu'il y ait des pasteurs, *des surveillants* et des diacres, etc. »

[3] 30. « Nous croyons tous vrais pasteurs, en quelque lieu qu'ils soient, avoir même autorité et égale puissance sous un seul chef, seul souverain et seul universel *évêque* : Jésus Christ... » (Ceci est dirigé contre la papauté plus encore que contre l'Espiscopat.)

[4] 31. « Nous croyons que nul ne se doit ingérer de son autorité propre pour gouverner l'Eglise mais que cela se doit faire par élection en tant qu'il est possible et que Dieu le permet. »

[5] 32. « Nous croyons aussi qu'il est bon et utile que ceux qui sont élus pour être *superintendants* avisent entre eux quel moyen ils devront tenir pour le régime de tout le corps, — et toutefois qu'ils ne déclinent nullement de ce que nous en a été donné par notre Seigneur Jésus Christ. — Ce qui n'empêche point qu'il n'y ait quelques ordonnances particulières en chacun lieu selon que la commodité le requerra. »

[6] Le Synode national de Gap en 1603, examinant le texte de la confession de foi, déclare que « dans le 32e article le mot de *surintendant* ne se prend

restreignant la portée du premier, fait l'effet d'un amendement présenté parce que j'appelais tout à l'heure le parti congrégationnaliste, puis vient un 3e paragraphe, ajouté peut-être par le parti contraire et qui, en tout cas, est bien dans l'esprit de l'*Institution*: « Ce que n'empêche pas, etc. »

« Nous croyons aussi qu'il est bon et utile que ceux qui sont eleus pour (XXXII : pour estre) superintendans avisent entr'eux quel moyen ils devront tenir pour le regime de tout le corps : toutesfois ne déclinans (XXX : qu'ils ne declinent) nullement de ce qu'il nous en a esté ordonné par notre Seigneur Jésus (XXX : Christ) ; ce qui n'empesche point qu'il n'y ait quelques statuts particuliers (XXX : ordonnances particulières) en chacun lieu selon que la commodité le requerra [1]. »

Le texte latin de l'art. XXXII est ainsi conçu: « Credimus expedire ut qui electi sunt ecclesiæ alicujus *præfecti*, inter se dispiciant, quæ ratione totum corpus commode regi possit ».

Les documents font défaut pour une histoire détaillée des délibérations. Ce qui est certain c'est que Calvin, en principe, trouvait prématurée la rédaction d'une confession de foi [2] ; ce qui est probable cependant, c'est qu'il en fournit les éléments [3].

## § 2. *La Discipline.*

Ce fut d'ailleurs de la discipline ecclésiastique que les membres du synode s'occupèrent d'abord, avant que fussent arrivés deux pasteurs porteurs des messages de Calvin [4] ; or, les tout premiers articles alors rédigés sont ainsi conçus [5] :

1. Premièrement, que nulle Eglise ne pourra prétendre principauté ou domination sur l'autre.

2. Qu'un président en chacun colloque ou Synode sera esleu d'un commun accord pour présider au Colloque ou Synode et faire ce qui y appartient, et finira ladite charge avec chacun Colloque ou Synode et concile. »

(C'est l'extrême réaction contre l'épiscopat à vie.)

Les trois articles (16 à 18) de la discipline consacrés aux « ministres » sont destinés à renforcer l'art. XXX de la confes-

---

point pour aucune supériorité des pasteurs les uns sur les autres, mais il se dit en général de tous ceux qui ont quelque charge dans l'Eglise » (Aymon, *Synodes*, 1, 259).

[1] *Opera Calvini*, IX, col. 750.

[2] Calvin à F. Morel, 17 mai (*Opera*, Corresp. VIII, p. 525).

[3] Réponse de Morel, 5 juin : Confessioni *vestra* nonnulla visum est addere, perpauca vero commutare.

[4] *Ibid.*

[5] *Histoire ecclésiastique*, I, p. 185 (éd. Baum, Cunitz et Reuss, 1889, p. 215).

sion de foi. Ils sont nettement dirigés contre toute institution tendant à établir la « supériorité » ou la « primauté » (l'un ou l'autre de ces mots se trouve dans chaque article) de certains pasteurs [1].

Les formes de procédure recommandées à l'art 17, sont celles qui étaient en pratique dans l'Eglise de Genève. Ce sont des précautions contre les pouvoirs trop grands que prend naturellement un président dès qu'il reste longtemps en charge et qu'il a le droit de prendre quelques initiatives. Dans l'*Institution chrétienne* nous n'avions pas vu la moindre trace de ce système quelque peu ombrageux et méfiant.

Nous sommes donc amenés à cette conclusion : la préoccupation de maintenir une égalité aussi complète que possible entre les pasteurs et de ne pas rétablir l'épiscopat, est non pas d'origine spécifiquement calviniste, mais due à des influences genevoises, et aussi à celles d'un certain parti dans le synode constituant français.

## CHAPITRE IV.

## Les églises étrangères.

### § 1. *Pays-Bas. Genève.*

Le rétablissement des fonctions épiscopales, ou du moins un revirement en faveur d'un inspectorat ecclésiastique, d'une surintendance, timidement esquissé dans la Confession de foi française, peut être constaté de bonne heure dans les Eglises réformées de la plupart des pays d'Europe, dès le milieu du XVI[e] siècle.

La Confession de foi des Eglises de France fut adoptée presque aussitôt par les Eglises wallonnes sans grandes modifi-

[1] *Discipline, art. 16.* « Les ministres ne pourront prétendre de *primauté* les uns sur les autres. »

17. « Les ministres présideront par ordre en leurs consistoires afin qu'aucun ne prétende *supériorité* sur son compagnon, et ne pourra aucun d'eux donner témoignage de chose importante sans l'avoir premièrement communiqué aux ministres ses frères et compagnons. »

18. « On se gardera de la coutume que s'est trouvée en quelques lieux de députer certains ministres par les synodes provinciaux pour visiter les Eglises ; étant suffisant l'ordre dont on a usé jusqu'ici pour avoir connaissance des scandales.

« Et est condamnée cette manière de nouvelles charges et états, pour être de dangereuse conséquence, comme aussi sont rejetés tous *noms de supériorité* comme Anciens de synodes, *surintendants*, et autres semblables. »

cations[1], et cependant sur ce point spécial l'auteur de cette adaptation, Guy de Bray, s'écarta des usages égalitaires qui venaient de prévaloir dans les Eglises de France. Au moment où sont créés aux Pays-Bas de nouveaux évêchés catholiques (1561), Guy de Bray y est, dans les Eglises wallonnes, reconnu « surveillant et ministre général »[2]; il a pour collaborateurs d'autres ministres en Flandre, en Hainaut, en Cambrésis, mais il est par excellence qualifié « ministre de la Parole de Dieu à Pays-Bas »[3]; un Lillois, de sa prison, lui écrit: « Prenez garde à tout le troupeau auquel le Seigneur vous à mis évesques et surveillant »[4]; et peut-être y a-t-il là plus qu'une allusion aux épîtres pauliniennes.

Théodore de Bèze, au moment même où était rédigée à Paris la Confession de foi officielle de 1559, a publié la *Confession de la foy chrestienne contenant la confirmation d'icelle et réfutation des superstitions contraires, avec un abrégé d'icelle*[5]. A propos de l'Eglise (Ve point, art. XXIII: *Combien il y a de sortes de gouvernements spéciaux et ordinaires)* il distingue « parmi ceux qui ont charge publique » les uns « commis pour prescher la parole », les autres « pour distribuer les biens ecclésiastiques », les autres enfin « *pour la superintendance de la discipline et police ecclésiastique* ». Pourquoi il évite ici et plus loin le mot épiscopat, c'est ce qu'il dit à propos de l'art. XXIX:

« Combien que la puissance de tous Pasteurs entre eux soit egale, comme ils ont tous une mesme charge, il est toutesfois nécessaire, que chacune compagnie soit gouvernée par quelque certain ordre.

...Celuy que Justin[6] nomme προεστώς, c'est-à-dire *président*, maintenant en quelques lieux on l'appelle *Doyen de la classe*, duquel la charge est annuelle... En d'autres lieux on le nomme *Superintendant*, et c'est, comme je croy, pour eviter le mot odieux, à cause de la tyrannie des *Evêques*.

Au reste, nous n'ignorons pas les degrez que les Anciens avoyent establis entre les Evesques etc... Mais considerans l'horrible tyrannie... laquelle encore aujourd'huy est quasi la seule cause qui retarde la refor-

---

[1] La *Confession de foy faite d'un commun accord par les fidèles qui conversent à Pays-Bas*, 1561, art. XXX, dit seulement à l'art. XXX que la « vraye Eglise doit estre gouvernée selon la police que nostre Seigneur nous a enseignée par sa Parole », comprenant : « Ministres et pasteurs », « surveillans et diacres pour estre le sénat de l'Eglise ».

L'art. XXXI, réproduit presque textuellement l'art. XXX de la confessio gallicana et emploie là aussi seulement le mot *évêque* en l'appliquant à Jésus-Christ.

[2] D. Ollier, *Guy de Bray*, p. 80.

[3] Pierre Dathenus, ap. Ollier.

[4] Jacques de Los. Cf. Crespin, *Hist. des Martyrs*, éd. 1619, fol. 571.

[5] 2e éd., Genève, Badius, 1559. Nous avons utilisé une reédiction de 1564. La *France protestante*, 2e éd., II, col. 527, déclare la 1re édition introuvable et cite une contession *latine* de 1557.

[6] Dans son *Apologétique*.

mation et restablissement de l'Eglise de Dieu, nous nous contentons de la *coutume* et ordre des Apostres..... ; les Eglises portoyent reverence les unes aux autres par honneur et volontairement, non point par commandement *qui sentist son prince.*

Bèze regrette certaines tendances trop démocratiques que Ramus, entre autres, aurait voulu faire prévaloir dans les Eglises de France. En 1572 il confie ses préoccupations à Jean Sturm qui, trente ans plus tôt, avait vu, au temps de la génération précédente, une théorie toute différente professée et appliquée à Strasbourg par Bucer et Calvin[1].

A partir de 1580, à Genève, la présidence de la Compagnie des pasteurs est confiée *chaque semaine*, par un nouveau vote, à l'un d'eux. C'était une application outrée de la discipline des Eglises de France (art. 17).

Au commencement du XVII[e] siècle une réaction se manifeste contre ce changement perpétuel qui présentait beaucoup d'inconvénients. La durée de la charge devient annuelle, sous le nom de *proestasie*. Simon Goulart fut ainsi *proestôs*, réélu plufois jusqu'en 1612[2].

### § 2. — *Eglise anglicane.*

A l'opposé de ce système, l'Eglise Anglicane maintient trois *ordres* distincts: diacres, prêtres, évêques; cependant les « 39 articles » fondamentaux de 1562 sont essentiellement calvinistes. Il est intéressant, avant de quitter Genève, de noter quelle attitude bienveillante fut celle de Bèze. En mars 1591 il écrit à l'archevêque de Canterbury:

« J'ay toujours impugné la hierarchie romaine, mais je n'ay jamais eu intention de m'opposer la police ecclésiastique de votre église anglicane. ...Je souhaite et espère que la sacrée et sainte Société de vos évêques continue et maintienne pour jamais leur droit et titre au gouvernement de l'Eglise, avec toute équité et modération chrétienne. »

Fait piquant à relever: des reformés français réfugiés outre-Manche eurent une notable part dans l'établissement de la hiérarchie, de la liturgie, de la discipline, encore officiellement en usage dans l'Eglise anglicane.

Le successeur de Calvin dans l'Eglise française de Strasbourg, Valerand Poulain, apporta à Glastonbury la liturgie ins-

---

[1] Lettre à J. Sturm, 1er juillet 1572. Bezae *Epistolae theologicae*, 2e éd., Genève, 1575, p. 290.

[2] *S. Goulart*, par L. C. Jones, Paris et Genève, 1917.

tallée par Calvin à Strasbourg en 1539, liturgie dont celle de M. Bersier peut donner une idée assez exacte.

Plusieurs Eglises de type calviniste sont fondées à Londres par des Français, à côté d'autres fondées par des Italiens et par des Allemands. De toutes ces Eglises Jean de Laszk (A Lasco) est officiellement reconnu comme surintendant général en 1550[1]:

Volumus quod Io. a Lasco sit primus et modernus *superintendens* dictæ ecclesiæ, et quod Gualterus Deloenus, Martinus Flandrus, Franciscus Riverius, Richardus Gallus, sint quatuor primi et moderni ministri[2]. »

Cette sorte d'épiscopat « modern » ne confère aucune primauté, mais impose seulement de plus grands devoirs et de plus lourdes responsabilités:

« Cestuy est appelé, au privilège du Roy, surintendant, lequel est plus grand que les autres, seulement en ce qu'il a plus de peine et de soing que tous les autres. »

Et d'après un historien protestant, « pour a Lasco c'est une charge d'origine divine qu'a remplie Pierre autrefois[3].

La plus ancienne des Confessions anglicanes, les 42 articles votés en 1552 par le Synode de Londres « inter Episcopos et alios eruditos viros », ne mentionnent pas expressément l'épiscopat: il est, comme on dit en droit, maintenu « par tacite reconduction », mais après des articles essentiellement calvinistes on lit :

*Traditiones ecclesiasticae.*

« Traditiones atque cæremonias easdem non omnino necessarium est esse ubique, aut prorsus consimiles, nam et variæ semper fuerunt et mutari possunt pro regionum et morum diversitate, modo nihil contra Dei verbum instituatur[4]. »

Un autre synode de Londres en 1562 ne fait que répéter ces déclarations[5] ; dans les 39 articles qui sont encore l'acte fondamental de l'Eglise anglicane il confirme ensuite les dispositions prises sous le régne d'Edouard VI pour la « consécration et ordination » des évêques.

### § 3. — *Ecosse, Pologne.*

En Ecosse, dans une Eglise si différente de celle d'Angleterre, et si proche de celle de France, l'ancien ami de Calvin à

---

[1] Mac Crie, *Life of John Knox*, Edinburgh, 1872, note 5, p. 338.
[2] *Calvini opera*, éd. Baum, Cunitz et Reuss, t. XVI, lettre 1653, note.
[3] Mac Crie, *op. cit.*, p. 339. D. Ollier, *Guy de Brès*, Laigle, 1883, in-8°, p. 45. Cf. *Œuvres* d'A Lasco, II, 51, 57.
[4] Niemeyer, *Collectio Confessionum*, Lipsiæ, 1840, p. 599.
[5] Ibid., p. 609.

Genève, John Knox, n'est pas hostile à une sorte d'inspectorat ecclésiastique (*First book of discipline*).

En Pologne, le consensus de Sendomir (1570) laisse toute latitude d'organisation aux Eglises[1] : « Ritus uniuscuiusque Ecclesiæ liberos hac Concordia relinquimus ».

Le synode général de Cracovie en 1573 donne force de loi latitude d'organisation aux Eglises[2] : « Ritus uniuscuiusque aux règlements adoptés par un synode provincial (Ex Xansensi synodo Constitutiones) et le chapitre Ier traite de *superattendente*[3].

« In singulis Districtibus, ex ministris illius Districtus eligendus est unus in *Superattendentem* sive Seniorem spiritualem : huiusmodi vero, qui aptus esset muneri : idque a ministris et Senioribus illius Districtus in Synodo fieri debet : et quatenus possibile esset, vocandus eo erit vicini Districtus Superattendens, ut inaugurationi ipsius praesit.

« Cuius hæc sunt officia.

« I. Certo in loco fungetur officio ministerii : ac educabit catechistam impensis patronorum illius districtus qui ad munus ministeri sedulo sese exercere et in absentia superattendentis, cum videlicet is ad visitandas Ecclesias vel Synodos profectus erit, conciones sacras habere debet.

II. In Districtu sibi commisso, passim ubi opus fuerit, Ministros tam per oppida quam in pagis constituere debet.

III. Ministros in certis locis habitantes eorumque auditores visitare tenetur, ad minimum semel in anno: idque cum uno aut duobus Senioribus secularibus seu Diaconis.

IV. Summa cum diligentia munus sibi concreditum exequatur, ita ne lupi rapaces doctrina falsa et heretica gregem Christe inficiant et dispergeant aut perturbent.

V. Cum fuerit vocatus ad Synodos aliarum Ecclesiarum alterius Districtus seu Provinciæ, eo accedere debebit, idque sumptibus cœtus sui districtus.

VI. Synodos in suo districtu seu diocesi statis temporibus, certas et necessarias ob causas indicet easque diriget.

VII. Querelæ inter fratres si forte acciderint, eas vigilanter excipere debet : atque advocata utraque parte, in Concessu Seniorum dijudicare et conciliare, salvis tamen legibus.

VIII. Catechistas et adolescentes bonæ indolis qui ad ministerium idonei esse possent, examinare et suscipere debet.

IX. Literas ab aliis Ecclesiis et quibusvis hominibus quæ ad Ecclesias Diocesis illius missæ fuerint, accipiat: ad quas de consilio seniorum præcipue ministrorum, cæterorumque fratrum præsertim in rebus difficilioribus respondeat.

V. Munus eius a Synodo ad Synodum durare debet ; et iuxta sententiam Synodi, aut is retinendus et approbandus, aut alius eligendus et constituendus erit. »

Ce règlement est le plus complet que je connaisse sur la matière.

Le Synode de Thorn en 1595 confirme ces décisions pour les Eglises de Lithuanie, de Volhynie, etc.[3].

Au nom des Eglises de Pologne et de Lithuanie, en 1645,

---

[1] Niemeyer, *Collectio confessionum*, Lipsiæ, 1840, p. 559.
[2] Ibid. p. 566.
[3] Niemeyer, p. 577.

la déclaration de Thorn proclame formellement que le gouvernement de l'Eglise est aristocratique, elle « ne refuse pas d'admettre » que des « évêques, surintendants ou inspecteurs » exercent une autorité supérieure en quelque mesure à celle des autres pasteurs .[1]

En Hongrie il y a aussi un régime épiscopal.

Mais après cette rapide tournée en Europe, revenons en France à la fin du XVI[e] siècle.

En Béarn il y avait des surintendants au temps de Jeanne d'Albret, mais cette institution ne passa pas en France avec Henri de Navarre.

L'Edit de Nantes ne fit que constater officiellement l'organisation existante en fait depuis 1559 dans les Eglises de France. L'Etat ne pouvait intervenir pour modifier leur gouvernement intérieur.

Mais parmi les membres des Synodes et des Consistoires plusieurs sentirent bientôt les lacunes de la constitution de leur propre Eglise, surtout lorsqu'ils se trouvèrent à même de la comparer avec la constitution des Eglises d'autres pays, en Angleterre notamment. Nous allons donner les preuves de cette assertion d'après divers écrits du XVII[e] siècle.

(*A suivre*) J. Pannier.

---

[1] *Declaratio Thoraniensis* (*generalis professio doctrinæ ecclesiarum reformatorum in regno Poloniæ, magno ducatu Lithuaniæ, annexisque regni provinciis*, 1643), chap. VII, de Ecclesia, art. 9 : Regimen ecclesiae quod attinet, etsi id vero *monarchicum* est, respectu Christi unici regis et monarchi totius universalis ecclesiæ, tam particularium ecclesiarum regimen in terris externum ea institutione Christi *aristocraticum* esse cernemus : sed ita ut *episcopis* seu *superintendentibus* vel *inspectoribus*, ordinis et regiminis aliquam super reliquos presbyteros prioritatem non negemus. » (*Niemeyer*, p. 687.) Parmi les signataires certains sont qualifiés: « Ecclesiarum confessionis bohemicæ per maiorem Poloniam supperattendens » ; « Ecclesiarum reformatorum in minori Polonia supperattendens », d'autres : « senior, consenior ».

# La théologie de Karl Barth

Notre génération, et surtout les jeunes de notre génération ont besoin d'autorité. A preuve le succès des publications de K. Barth. L'assurance avec laquelle le célèbre professeur de Göttingen lance ses anathèmes à droite et à gauche, sa prétention de mettre enfin l'ordre où il ne voit qu'anarchie, sa résolution de resserrer le courant relâché de la pensée théologique et de la ramener dans un lit plus étroit, où désormais elle roulera majestueusement, tout cela témoigne d'un esprit qui se sent fort. Mais de si grandes prétentions supposent des droits bien fondés. Le système est-il assez résistant pour servir de refuge à une foi de toutes parts attaquée?

A vrai dire, l'essai d'une nouvelle orientation vers l'objectivité n'a rien de déconcertant. La rapidité avec laquelle un système théologique suit l'autre ne démontre pas seulement la futilité de ces constructions, mais plus encore la nécessité durement ressentie de donner à l'enseignement théologique une base plus solide. A l'heure qu'il est rien ne nous effraye autant que la richesse même de ces formules, dont chacune en dépit des autres veut exprimer le fond de la foi protestante. N'est-ce pas précisément la variété des teintes éclatantes qui, en automne, annonce la chute des feuilles? Nous serions donc prêts à saluer avec enthousiasme le prophète qui nous arracherait à la misère intellectuelle et morale dans laquelle un individualisme à outrance nous a poussés. Cependant nous sommes convaincus que pour que son effort ne soit pas vain, la nouvelle théologie devra d'abord remplir deux conditions essentielles:

1° Elle sera en relation avec la crise actuelle, dans toutes ses parties étroitement liée aux tendances de son époque et réagissant contre l'insuffisance et la défectuosité des systèmes dominants. —

2° D'autre part elle apportera les moyens pour vaincre la crise, elle répondra aux problèmes soit en les résolvant, soit en les posant à nouveau. Car l'histoire semble prouver qu'on ne gagne rien à vouloir contourner les problèmes que le destin nous fait rencontrer sur le chemin; au moment où l'on croyait en être débarrassé, ils retombent d'un poids plus lourd sur les esprits.

A première vue la théologie de Barth se donne comme la quintessence de l'Evangile paulinien. Ce ne serait d'ailleurs pas la première fois qu'une renaissance du sentiment religieux procéderait de l'étude approfondie des écrits de saint Paul. Aussi le savant professeur se pose en interprète de l'épître, comme s'il s'agissait de réintégrer en ses pleins droits un génie méconnu. Qu'a-t-on fait de sa théologie? L'analyse historique aurait mis en pièces, ce qui formait une unité vivante. Peu importent les distinctions par lesquelles on arrive à attribuer tel point de vue caractéristique du disciple de Gamaliel à la tradition rabbinique, telle conception originale du chrétien helléniste à l'influence de la philosophie alexandrinienne ou du culte des mystères, quand on sent palpiter dans chaque phrase le cœur d'un homme que Dieu a détaché de ce monde. Pour reconnaître la vraie théologie du grand apôtre, il faudra savoir faire abstraction de toutes relations historiques. Devant le Dieu absolu Paul de Tarse devient l'homme absolu. Comprendre sa prédication comme l'écho involontaire et objectif de l'âme critique, critique dans ce sens qu'elle réalise entièrement la situation de l'être humain devant son créateur et son juge au moment même où celui-ci, par la croix du Christ, lui adresse l'appel de plus pressant — comprendre ainsi le témoignage de Paul comme le témoignage de Dieu et en faire la pierre de touche de toute théologie possible, telle serait la tâche du penseur religieux. Barth s'y applique avec une sévérité impressionnante.

Ce qui doit captiver beau nombre de lecteurs, c'est la puissance du sentiment religieux qui surgit du terrain si souvent aride de l'exégèse. Celle de l'auteur du « Römerbrief » semble découler directement de son expérience religieuse. Une passion ardente l'entraîne et lui inspire le langage du prophète. On est tenté de citer la parole d'Amos: Le lion rugit-il dans la forêt sans avoir une proie? Mais la proie qui fait rugir le lion n'est pas nécessairement la découverte d'une grande vérité. Il suffit parfois de savoir exprimer les plus profonds besoins d'une époque pour être entendu. Sous ce rapport au moins le mérite de la théologie de Barth est incontestable. Elle est toute moderne dans ce sens qu'elle résulte du même jeu de motifs, par lequel dans le domaine des arts et de la poésie l'expressionisme a remplacé le réalisme. Dans cette transition un besoin très légitime se fait jour. Depuis un siècle la théologie a dû vivre à l'ombre des sciences puissamment évoluées. En passant par le crible des différentes méthodes scientifiques, la pensée religieuse a été dénaturée ou plutôt ennaturée, perdant ainsi son éclat transcendant.

Il faudra la saisir avant que le rationalisme, l'historisme, le psychologisme l'aient matérialisée, naturalisée, humanisée. La nouvelle théologie ne sera donc ni orthodoxe, ni libérale, mais elle affranchira le sentiment religieux en se déchargeant du fardeau écrasant, dont une érudition mal orientée l'avaient chargée et en l'attachant uniquement à la parole de Dieu, afin de lui rendre son autorité absolue. Barth proclame même la primauté de la vraie science théologique, puisque ce n'est que par la théologie que toutes les autres sciences, notamment la philosophie, touchent au réel, à la vérité. Forte de son indépendance et armée de l'autorité divine, cette théologie jugera le monde et dans ce monde même où tout est relatif, au milieu de cette humanité que le relativisme accable, elle aura le regard fixé sur le seul point immuable, cause, limite et fin du relativisme, la parole de Dieu, origine (Ursprung) de toute vie, de toute connaissance.

Si la lecture des livres de K. Barth, dont l'accès n'est certes pas trop facile, est souvent passionnante, cet avantage est dû en partie à l'art de l'auteur qui, grâce à un style très vivant, sait varier infatigablement ses quelques grandes pensées, mais surtout à l'impression que nous entendons ici la voix d'un homme qui connaît l'âme du siècle et qui en reflète pour ainsi dire l'image dans sa théologie. Rarement le dégoût de la civilisation a trouvé une expression plus poignante. Le spectre de la décadence menace notre génération d'assez près pour qu'elle sache se recueillir pour écouter un prophète qui lui prêche la vanité de tout effort humain. De ce sentiment décadant Barth réussit à faire une vertu, le pessimisme lui servant à donner plus d'éclat à une autorité qu'il place en dehors et au-dessus de toute expérience humaine, à l'autorité d'une parole qui loin d'être lettre morte, est le principe éternel de la vérité et de la vie. La décadence est à la fois motivée et supprimée dans son système. Et à une jeunesse, au sujet de laquelle on pourrait répéter ce mot d'Ezéchiel: « Les pères ont mangé des raisons verts, et les dents des fils en ont été agacées », il offre la double illusion d'avoir établi une vérité toute objective en présentant la misère de ce monde comme le revers négatif de la gloire de Dieu, et de lui donner une ligne de conduite infaillible, le respect absolu d'une parole absolue. Que pourrait-elle souhaiter en plus?

Voilà pourquoi ce n'est peut-être pas trop dit de prétendre que le système de Barth remplit la première des conditions que doit réaliser une théologie conforme aux besoins de l'heure présente. Barth a compris la crise actuelle qui est une crise d'autorité et à l'éternel problème du δός μοι ποῦ στῶ, qui jamais encore

n'avait été si amèrement ressenti, il donne une solution héroïque. Et vraiment, l'effort tenté est considérable, et la hardiesse avec laquelle l'école de Barth s'apprête à tirer les dernières conséquences du mouvement théologique prétendant dévoiler et faire valoir les plus pures intentions de l'orthodoxie et du libéralisme et sauvegarder le fond précieux de la tradition des réformateurs, pourrait faire croire que vraiment toutes les lignes convergent vers le point culminant de la nouvelle théologie. Mais le penseur est-il ici à la hauteur du prophète? L'effort ne garantit pas nécessairement le succès. Le témoignage de Barth est et veut être une théologie, même l'unique théologie. Encore ses allures critiques provoquent-elles la critique.

Examinons le système de plus près. Quel en est le principe dominant? Pour mener la pensée théologique à bon port à travers les écueils qui la menacent, B. ne voit qu'un moyen: la fonder rigoureusement sur l'idée de la transcendance. Comment la préserver autrement du danger de se résoudre en une simple cosmologie ou anthropologie, de tomber dans le gouffre du scepticisme et de l'illusionnisme? Barth a reconnu comme un des traits significatifs de la piété de Paul le sentiment de la distance absolue qui sépare l'homme de Dieu. Ce sentiment pénètre par tout dans la conception du Dieu tout saint et impitoyablement juste (Roi I-IV) dans l'opposition de la sagesse divine, folie humaine et de la sagesse humaine, folie devant Dieu (I. Cor. I) autant que dans la doctrine de la prédestination ou la vision eschatologique. Qu'est-ce donc que l'eschatologie? Un certificat de non avoir. Par contre ce qui caractérise la foi chrétienne de nos jours, c'est précisément la suppression de la distance, l'illusion de posséder, de comprendre Dieu. Le mystique le tient dans ses sentiments, il en jouit, le rationaliste le tient dans ses formules, il le comprend, le moraliste le saisit dans sa conscience morale, et cela lui suffit, l'historien prétend reconstruire tout son être et en mesurer la taille d'après les traces qu'il aurait laissées dans l'histoire. De plus en plus le Dieu transcendant a été abaissé au niveau des choses de ce monde où tout est jugé à la proportion de l'homme. Mais plus on prétendra posséder Dieu, plus cette affirmation devient douteuse et se rapproche du mensonge. On ne peut arriver à la vérité sur Dieu qu'en reconnaissant l'abîme qui nous en sépare, et en le plaçant résolument de l'autre côté de l'abîme. L'homme ne touchera même pas le bord de son vêtement. A la question: *Finitum capax infiniti* on ne peut répondre — d'abord — que par un non catégorique. Rien qui du côté de l'homme puisse servir à faire le pont, ni révélation natu-

relle, ni conscience morale, l'homme appartenant tout entier à la sphère du *finitum*. L'isolement complet doit assurer l'objectivité du principe absolu.

C'est là que nous formulons une première objection. Il nous paraît que l'auteur, au lieu de s'en tenir à la conception biblique de beaucoup moins sévère, a cédé lui-même à un besoin rationnel. Sa conception de Dieu serait-elle vraiment une donnée primitive? En réalité, telle qu'il nous l'offre, elle a déjà passé par une opération rationelle, elle a été rationalisée d'après le principe logique que l'être parfait ne peut être conçu à l'état parfait que par opposition à tout ce qui est imparfait. De sorte que ce serait encore la raison humaine qui, inconsciemment peut-être, aurait donné à cette notion de Dieu son caractère précis. Alors le logicien Barth désavouerait le théologien qui considère comme folie l'essai de vouloir comprendre la divinité par une voie humaine. L'idée de la révélation dans cet ordre d'idées n'admet nulle coopération. Aucune analogie ne sert à éclairer l'action divine, aucune catégorie n'a prise sur elle. La souveraineté de Dieu exige qu'il puisse se révéler où il le veut, comme il le veut, quand il le veut. Si la révélation porte un signalement, c'est le signe du contingent, de l'arbitraire, de la singularité. Comme telle elle a daigné s'adresser expressément au peuple d'Israël et se confiner dans les textes de la Bible. Donc la révélation se confondrait entièrement et exclusivement avec la parole de la Bible. Cette affirmation risque encore de diviniser ce qui est humain. Barth avoue que la Bible est un livre entaché de toutes les imperfections communes aux différents genres de littérature. A juste titre elle est sujette à la critique. Le grand tort de la théologie récente ne consiste pas dans le fait d'avoir exercé cette critique avec rigueur, mais de s'être figurée que la foi pourrait en profiter. Rien n'appuie mieux la thèse: « *Finitum non capax infiniti* » que ce vase fragile de la Bible avec ses lacunes, ses contradictions, ses anthropomorphismes et ses naïvetés. Par quelle vertu cette littérature, relativement peu évoluée, a-t-elle exercé une si grande influence? Il faut croire qu'à travers ces récits humains se fait entendre une autre voix, la voix de Dieu. Dans la Bible en général comme dans la vie de Jésus en particulier, le cadre modeste, sinon piteux, tranche avec le contenu glorieux. La puissance divine se révèle non en transfigurant, mais en stigmatisant la misère d'ici-bas. La Bible elle-même n'est que le négatif de la parole de Dieu.

Mais alors comment la révélation devient-elle possible? Car le mot révélation signifie que Dieu a quelque chose à nous dire

et qu'il nous juge capables de le comprendre. Bien plus une vérité révélée est une vérité toute claire qui s'impose précisément par sa limpidité. Mais voilà que l'homme n'a aucune faculté inhérente pour saisir la parole de Dieu. Il faudra donc que Dieu crée en lui cet organe. Tel est la conclusion à laquelle Barth se trouve acculé.

Elle entraîne d'autres problèmes. Quand nous cherchons à expliquer le fait de la révélation, trois possibilités s'offrent à nous: 1° Le principe divin absorbe le principe humain comme le feu absorbe l'eau, à tel point que l'individualité en serait anéantie. Ce cas est purement hypothétique et contraire à toute expérience. 2° Dieu pourrait s'appuyer sur un organe qui serait susceptible d'être son porte-parole et le créateur en ferait l'instrument pour régénérer progressivement tout l'être humain. Cédant à son rigorisme, le professeur Barth semble préférer la troisième solution. 3° Les deux principes étant absolument incompatibles, il pourrait résulter de leur rencontre un jeu de forces semblable à celui qui donne l'élan à la locomotive. Seulement la machine n'a pas de conscience, l'homme en aurait deux! La parole de Dieu touchant la conscience naturelle évoquerait tout au plus le sentiment de la condamnation, car le contraste absolu s'accentuerait forcément en passant du monde objectif dans le terrain psychologique. La conscience normale de l'homme, même du chrétien, en tant qu'il est homme, lui dit qu'il est condamné sans espoir. Or, à côté de cette conscience, Dieu a placé dans l'homme une seconde qui lui affirme la certitude du salut. Et Barth de soutenir que l'âme ne passe pas d'une conscience à l'autre, mais qu'elle les possède toutes deux à la fois. On peut se figurer deux tendances opposées, domptées par une seule volonté, mais deux consciences, les deux douées de leur propre raison, de leur propre volonté, et chacune condamnant l'autre ne pourront coexister que dans une lutte désespérée et éternelle. La théorie du Professeur Barth déchire l'unité de la personnalité chrétienne, elle fait du moment critique de la conversion le caractère normal de la piété, elle met surtout le déchirement tragique de la conscience (Roi VII, 14-25) après la conversion. Il nous semble que la paix profonde qui illumine les grandes personnalités chrétiennes dément cette théorie.

D'ailleurs Barth n'admet pas que l'assurance du salut personnel soit un sentiment permanent. Dieu ne crée l'organe qui doit comprendre qu'au moment où l'homme doit entendre. Car l'éternel ne se confond pas avec le temporel. La révélation n'a aucune durée, elle ne se mêle pas à la vie, comme l'eau de l'af-

fluent se mêle au courant du fleuve; elle touche le cœur comme l'éclair frappe la terre, elle se présente comme une suite d'interruptions momentanées dans un état qui dure et qui est celui de l'homme déchu. Le salut est une entité eschatologique.

Logiquement l'auteur de cette nouvelle théologie devrait en rester là, mais à la fin et tout naturellement il se sent pourtant obligé de répondre à la question: *Finitum capax infiniti* par un oui. Le pont ne peut ni ne doit se former, mais s'il ne se forme pas, il n'y a pas de révélation; la parole de Dieu n'est pas entendue par l'homme. Ce qui fait pont dans la théologie de Barth, c'est la notion de la foi. D'après les prémisses la foi, comme sentiment qui dure, ne peut être qu'une attitude de l'homme naturel, toutefois elle démontre son origine transcendante en s'opposant strictement à la raison. Car la foi n'est autre chose que l'acceptation d'un message qui pour la raison est pure folie (*Glaube = Fürwahrhalten*). Il ne s'agit pas d'approuver un certain nombre d'articles de foi, d'admettre les miracles ou les faits spirituels (*Heilstatsachen*), il s'agit d'accepter le grand paradoxe que Dieu le Saint, l'Eternel puisse entrer en commerce avec l'homme pécheur et mortel et que celui-ci n'en soit pas anéanti, mais sauvé. Que la foi s'affermisse en une confiance hardie ou qu'elle s'adoucisse en un espoir tendre, une patience soumise, elle reste essentiellement acte d'obéissance, acceptation d'une promesse que la raison ne peut comprendre. Là encore nous recontrons dans l'acte de la foi la même tendance d'éliminer l'homme avec ce qu'il a de plus humain, la raison. La foi châtie la raison. Cependant si la foi doit donner le coup de grâce à la raison ne faut-il pas qu'une autre fonction humaine lui prête une main d'autant plus forte que le coup qui doit être porté sera dur? Nous ne voyons pas qui prêterait la main si ce n'est la volonté. En elle la raison a trouvé l'alliée, le pont a été lancé furtivement. Mais on se demande pourquoi la volonté qui fait tout autant partie du finitum que la raison est jugée capable de s'allier à la parole de Dieu, alors que la raison en est tout à fait incapable? L'analyse de la théorie de Barth démontre l'impossibilité de concilier l'idée de la révélation avec l'idée de la transcendance absolue telle qu'elle a été *formulée*.

Cette théorie de la connaissance religieuse[1] nous explique

[1] Barth protesterait peut-être contre ce dessein de lui imputer une théorie qu'il n'a nullement développée explicitement. Mais cela n'empêche pas qu'on trouve les éléments de cette théorie dispersés dans son œuvre et qu'on puisse essayer de les coordonner. Il faut avouer que ce travail est assez précaire, vu que B., malgré sa grande prédilection pour les termes abstraits ne se sent pas le courage de mettre le lecteur préalablement au courant de sa terminologie. Voilà pourquoi on a souvent traité sa théologie sévère de dilettantisme philosophique; et le reproche n'est pas sans raison.

comment un enthousiaste tel que Barth a si peu d'estime pour la piété (*Frömmigkeit*). La piété est le résultat d'un compromis. Elle forme pont, d'un côté, avec l'individualité, de l'autre, avec le monde qui est son champ d'action. Active, elle aspire à un rôle positif, tandis que Barth lui réserve un rôle négatif. La situation du chrétien est celle d'un condamné qui reçoit en même temps deux ordres: l'arrêt de sa condamnation à mort et une communication qui lui ouvre la perspective de l'amnistie. Il s'accroche à cette promesse, tout en restant sous la menace du supplice. Ce sont les sentiments négatifs [1] qui caractérisent l'attitude du croyant, la crainte — l'attente — l'espérance (*Furcht und Zittern*). Le motif le plus puissant de la morale, l'assurance du salut, ne joue pas, parce qu'il est constamment paralysé par le contremotif de la crainte [2]. Aussi la théologie de Barth n'arrive-t-elle pas à expliquer l'élan joyeux et l'activité fiévreuse des grands chrétiens. D'autre part, la contexture de son système est assez peu serrée et lui permet à l'occasion plus d'une inconséquence.

D'ailleurs il est intéressant de constater combien l'école de B., malgré la tendance de séparer Dieu et l'homme s'efforce de démontrer l'étroite parenté qui existe entre les notions de la parole, de l'esprit et de la raison = *Vernunft*. Vernunft dans son sens propre signifie com-prendre = *ver-nehmen*, accepter une vérité surhumaine, transcendante, c'est-à-dire qui vient du dehors, d'en-haut, qui est présentée objectivement. Nul doute que cette affinité existe, mais elle prouve juste l'incompatibilité des deux termes : comprendre = vernehmen et accepter = für-wahrhalten, puisque comprendre c'est saisir la parole en tant qu'elle est sens, « *fürwahrhalten* », comme le veut B., c'est accepter ce dont le sens nous échappe et cela fatalement.

On se demande quel est l'intérêt qui engage B. à souligner contrairement à sa tendance originale le fait de la parenté que nous venons de relever? C'est le contenu de la révélation qui le force à s'engager dans cette voie. Nous savons combien la Bible et notamment saint Paul insistent sur la responsabilité de l'homme, de tout homme. L'idée de la responsabilité individuelle est le pilier de la morale chrétienne et déjà l'apôtre a reconnu l'impossibilité de maintenir cette idée sans adopter la thèse d'une révélation universelle. Sans préciser comment cette notion d'une révélation universelle s'accorde avec celle de la révélation spé-

---

[1] Barth semble attribuer aux sentiments négatifs, où l'âme reste passive, une plus grande valeur objective. Cependant la passivité est souvent très subjective, comme dans le cauchemar où le subconscient agit.

[2] Voir la remarque sur la prédestination page 11.

ciale, Barth la défend avec ardeur. L'idée de Dieu est familière à l'esprit humain. Platon en savait autant que Job. En philosophe dialectique (*Philosophie des Ursprungs*) il a pu voir ce monde jugé et sauvé. Du coup l'image a changé. La révélation spéciale a perdu son éclat. La parole de Dieu qui n'est pas la Bible, mais se cache derrière elle, réapparaît comme le soleil illuminant l'univers. Cette transition n'est pas dépourvue de toute logique. Si la parole de Dieu use de la Bible comme d'un vase fragile, pourquoi une autre littérature ne lui rendrait-elle pas le même service? A d'autant plus forte raison que le contenu de la Bible se résume dans l'unique paradoxe: jugé, sauvé, et que tout détail, ce qui s'est matérialisé dans l'histoire, dans le relatif n'est autre chose que symbole (*Hinweis*) de la vérité.

Il est évident que deux tendances se croisent dans la théologie de Barth. D'une part l'objectivité doit être assurée par une méthode qui fait de la parole de Dieu une entité strictement transcendante. Or, en l'opposant à tout ce qui est relatif, c'est-à-dire au monde naturel, historique et psychologique, on risque de réduire la révélation à une abstraction insaisissable et purement négative. D'autre part, le Professeur Barth, pour éviter le danger signalé, et afin de donner à la révélation un sens positif et chrétien se sent obligé à fonder l'objectivité de la révélation sur l'autorité de la parole biblique. De cette diversité de motifs provient le fait que la forme adéquate de la théologie de Barth est l'exégèse, une exégèse très libre en tant que la parole de Dieu se trouve cachée dans le texte, et très liée, puisque c'est toujours une parole de Dieu qui veut se faire jour à travers le texte. Mais en somme, par sa méthode transcendante radicale, Barth lui-même se prive de tout moyen d'expliquer en quoi consiste le caractère sacré de la Bible, qui pourtant est une unité historique. La considérer autrement (*überhistorisch*) c'est la placer au rang de toute littérature sacrée. Ce qui fait de la Bible un tout, ce sont les relations historiques, que la parole fut adressée à tel peuple, à la suite de tels événements, à tel endroit et pendant un certain laps de temps. La situation abstraite s'est répétée et peut se répéter partout et l'on ne voit pas pourquoi une pensée de Laotse ne serait pas considérée comme parole de Dieu avec autant de raison que le livre de l'Ecclésiaste. La « grandiose ligne biblique » s'élargit logiquement en un plan horizontal.

Suivons maintenant cette « ligne ». Le Christ est le centre de la révélation. Du Jésus historique Barth ne veut rien savoir, moins encore que saint Paul. Mais l'apôtre ne connaissait pas les

Evangiles, nous les possédons. Alors quelle valeur doit-on leur attribuer? A lire le commentaire sur le « Römerbrief », il faut supposer que les Evangiles ont favorisé une erreur capitale. Car c'est grâce à ce qu'ils racontent de Jésus qu'on a pu attribuer quelque intérêt positif aux divers détails de sa vie. Ces faits ont provoqué et nourri l'amour mystique de Jésus et l'abus de la piété (*Frömmigkeitswahn*), tandis que leur vrai but aurait été de démontrer l'échec de la piété. N'est-il pas vrai, s'écrie Barth, que partout où l'on prie, où l'on prêche, où il y a des sentiments et des expériences, le péché surabonde. Etre Jésus homme, c'est « mourir parmi les malfaiteurs avec ces paroles bien connues, dont un Pilate, un Caïphe ne se sont pas rendus coupables ». La vie de Jésus se résume dans la croix et la croix est la condamnation qui englobe la totalité de l'existence humaine, y compris la vie de l'homme Jésus. Du fait même que cette vie de Jésus, la plus belle la plus sublime, la plus pieuse a dû aboutir à la croix, Barth conclue que tout ce que l'homme a créé de grand et ce qu'il créera encore, les plus belles œuvres, les plus nobles sacrifices, les plus saintes aspirations, est déclaré nul devant Dieu et n'est pour lui que « Massa perditionis ». Il est vrai que la mort sur la croix a sa contrepartie, la résurrection. La parole négative devient positive, elle annonce l'Evangile de la grâce. Cependant ce côté-là se dérobe à la compréhension. La résurrection ne peut être considérée comme fait historique, la révélation n'entre pas dans l'histoire. Inutile de se demander ce qui s'est passé à Pâques et peu importe que le tombeau ait été vide ou non[1]. Barth

[1] Citons comme exemple instructif de cette exégèse : Barth, « Die Auferstehung der Toten », 1924, p. 70 ff. sur I Cor. 15, le but que poursuit l'argumentation de l'apôtre : « Die historische Fragestellung als solche, wenn nicht auszuschalten, so doch zu relativieren ». « Der ganze Sinn der Verse 12-28 ist ja der, dass dieses historische Faktum, die Auferstehung J., steht und fällt mit der Auferstehung überhaupt. Was ist das für ein hist. Faktum ! » « Die vier Tatsachen des ἀπέθανεν, ἐτάφη. ἐγήγερται. ὤφθη stehen keineswegs chronikartig nebeneinander, wie die « unhistorischen Zusätze » περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡῶν und κατὰ τὰς γραφάς beweisen. « Allein das ἐτάφη, das Beweisbare, das Grab, steht in der Mitte wie eine Alphütte im tiefen Tal zwischen zwei 4000 m-Bergen, fast mit einer gewissen Ironie möchte man sagen, dahin gesetzt... als Kontrast... » ...« Was diese Augen sehen, von dem kann man ebensogut sagen, dass es nie und nimmer, wie dass es immer und überall möglich war, ist und sein wird. » ...« Als Ausdruck desselben Tatbestands in den synoptischen und johanneischen Berichten, die auch keinen Auferstehungsbericht geben, höchste Unstimmigkeit und Unklarheit in allen Orts- und Zeitangaben. » « Nicht von Kephas, den Zwölfen, den 500 und ihrem *Sehen* redet er, sondern von Christus, der ihnen erschien, und das muss uns als zweierlei verständlich sein, wenn wir für die Kategorie der Offenbarung auch nur das kleinste Sensorium haben. »

En effet, il nous semble que c'est plutôt une théorie de la révélation qui a inspiré cette interprétation que la simple compréhension de ce que le texte nous offre.

Barth se défend contre le reproche que sa théologie paradoxale

semble vouloir retenir la réalité en abandonnant l'historicité des grands faits spirituels. La Bible alors ne devient-elle pas une sorte de mythologie et n'est-il pas à craindre que l'autorité de la Bible passe de ce fait de l'Ecriture sainte à son interprète? En tout cas la conception paradoxale de l'œuvre de Jésus-Christ fait du Sauveur la personnification d'une idée métaphysique, mais non pas une personne qu'on peut aimer.

La parole biblique détachée de toutes ses relations historiques en est-elle vraiment devenue plus absolue? Il est certain qu'un théologien désirant s'instruire sur l'évolution du christianisme primitif, n'apprendra rien dans les livres exégétiques du Professeur Barth; ses commentaires sont d'autant plus intéressants comme ouvrage de controverse affirmant une opposition très rigoureuse contre un système religieux dont Schleiermacher est considéré comme le principal fauteur. Cette tendance nettement polémique a pour effet de lier encore l'absolu à une situation historique, et pour l'accommoder à ce dessein, Barth est obligé de torturer les textes de bien étrange façon. Pour citer quelques exemples: La notion « loi » est élargie et prend le sens de piété (*Frömmigkeit*). Il s'en suit que les mêmes gens qui, d'après saint Paul, sont libérés de la loi judaïque restent en hommes pieux, d'après Barth, esclaves de la loi. La « nation du peuple d'Israël » équivaut à l'institution de l'« Eglise », et l'alternative rejeté ou élu se mue dans le paradoxe rejeté et élu. Ce qui du point de vue de l'homme est rejeté une fois pour toutes, est élu du point de vue de Dieu, et ces deux sentiments restent inséparablement liés l'un à l'autre[1]. Ce serait encore fausser l'opinion de l'apôtre Paul que de considérer l'entrée du péché dans le monde comme un fait historique et psychologique. Adam n'est que l'antitype de l'homme nouveau projeté dans le passé; sa chute est celle de tout homme prédestiné à la condamnation. Mais c'est surtout le sens de l'eschatologie qui se trouve sensiblement altéré. L'école de Barth se glorifie d'avoir rendu à l'eschatologie si souvent négligée dans les systèmes théologiques,

---

est trop compliquée en insistant sur l'idée que les faits, dont il s'occupe ne sont nullement simples. Alors Pierre, Matth., Marc auraient-ils faussé l'Evangile en le racontant simplement?

[1] B. explique Rom. 9, 3 « je voudrais moi-même être anathème... pour mes frères » à sa façon, d'une solidarité rompue il fait une solidarité réelle, l'apôtre se met effectivement à la place de ses coreligionnaires, il n'« aimerait » pas, il est anathème (comme fondateur de l'Eglise).

« Christus ist dort, wo man untröstlich weiss, dass man verbannt ist von Christus weg, nicht aber, nie aber dort, wo man sich gegen die Bedrängnis dieses Wissens gesichert weiss. » Et l'exégète d'ajouter : « Das fasse, wer es fassen kann. » Rom. II, p. 323.

pleine justice. Elle est rétablie, mais à quel prix! Non seulement le réalisme biblique que Barth qualifie de brutal (*grobes, brutales, theatralisches Spektakel*), est transfiguré en symbolisme, le motif le plus puissant de l'eschatologie, l'attente du salut imminent ne joue plus. Car le sentiment eschatologique s'accentue à mesure que le terme de la catastrophe approche. Et quand Barth s'indigne: « Comment attendre ce qui par définition ne pourra jamais arriver », nous lui objecterons que cette définition est loin d'être biblique. Sans la promesse du « bientôt » l'eschatologie est un mécanisme sans ressort. Lui donner un autre ressort c'est l'échanger contre quelque chose de différent. En somme, l'eschatologie purifiée qu'on nous recommande n'est autre chose que le sentiment aigu de ce dualisme radical qui sépare l'ici-bas de l'au-delà. Nous ne nous étonnons pas du dégoût que Barth témoigne pour l'histoire. Il considère que le sort actuel de ce monde resserré dans les lois de l'espace et du temps fait déjà partie de son châtiment. L'évolution du monde où règnent le péché et la mort, a aussi peu à faire avec l'ordre de la vie réelle (*ursprüngliches Leben*) que « la décomposition du cadavre avec les fonctions du corps vivant ». En tant que ce monde est caractérisé par l'évolution dans l'espace et dans le temps, par les besoins du βίος, du πάθος, de l'ἔρος, par l'instabilité et la mortalité, le dualisme du professeur Barth se rapproche assez de celui des systèmes gnostiques. Mais cette ressemblance ne serait qu'apparente, puisque ce monde-ci est en principe annulé par l'ordre transcendant. Les soupirs de la créature guident la pensée consciente vers le royaume des cieux. Vivre cette vie les yeux ouverts c'est constater que ce monde est jugé. En plus la valeur transcendante des dogmes de la chute et de la création est pleinement reconnue. Seulement étant donné que l'espace et le temps caractérisent le αἰὼν οὗτος, la création apparaît comme châtiment de la chute. Mais voilà que la condamnation est tout autant fait éternel (Urfactum) que la chute. L'homme commet le péché étant réprouvé, l'homme est réprouvé pour avoir commis le péché. Et le problème se pose sans merci: Qui est alors le coupable?

Le dialecticien Barth ne redoute pas les paradoxes, il en fait plutôt la gloire de son système. Une dialectique faisant du paradoxe le signe même de la vérité, offrira facilement une retraite à son auteur, chaque fois qu'il se sentira attaqué. Reste à savoir si la dialectique en elle-même est suffisamment fondée pour résister aux assauts de la critique.

La méthode dialectique à l'appui de laquelle le théologien de Gœttingue développe ses idées est l'application logique du

principe: *Finitum non capax infiniti.* Aucun énoncé métaphysique ne peut atteindre directement son objet. On ne peut s'approcher de la vérité absolue qu'en opposant à la thèse son antithèse. L'absolu ne tient pas dans un système de formules rigides, il s'accommode au jeu libre de la dialectique. Cette méthode n'a pas besoin d'être justifiée. Elle a ses grands représentants. Toutefois il est piquant de constater que Barth emprunte sa méthode à cette philosophie idéaliste (de Fichte et de Hegel) qu'il a en horreur, et que c'est ainsi la raison tant dénigrée qui, avec une confiance illimitée en elle-même, a élaboré cette méthode pour arriver à saisir l'absolu. Les différences sautent aux yeux. La dialectique classique est optimiste et constructive, elle ne dissocie qu'en vue de la synthèse à former et progresse de synthèse en synthèse. La dialectique de la nouvelle école théologique n'aboutit jamais à la snythèse, elle est pessimiste à l'égard de la raison et destructive parce qu'elle se contente de dissocier. L'une jette des ponts, l'autre creuse des abîmes. Hegel apparaît comme un conquérant à la découverte de nouvelles vérités, Barth veut en quelque sorte rationaliser des contradictions existantes en les pressant dans la formule légitime de l'antithèse. Le paradoxe est incontestablement un principe d'une certaine utilité. Nous opposons par exemple les deux sentiments amour et colère pour obtenir la notion de l'amour divin. Là le paradoxe rapproche les termes extrêmes d'une série cohérente et susceptible à être comprise encore comme unité. Toujours est-il qu'il faut s'en servir prudemment, c'est-à-dire observer les règles qui en limitent l'emploi. Barth lui-même ne s'avise pas de corriger la thèse Dieu est juste par l'antithèse Dieu est injuste, et s'il conclut de la prémisse: Dieu est esprit, que la parole est l'expression adéquate de son activité, il se garde bien de compléter l'affirmation par son contraire en ajoutant: Dieu est matière. Comment arriverait-il à sa conclusion? Or est-il permis de baser toute une partie de la dogmatique sur la thèse: Dieu réprouve l'homme parce qu'il est pécheur, quand on oppose à ce sens son contresens: L'homme pèche parce que Dieu l'a réprouvé. Quel est l'effet de cette dialectique sinon de neutraliser le jeu libre de la pensée. La portée tragique du dualisme nous semble menacée par une dialectique qui met tout en suspens, n'osant être affirmation qu'à l'égard de la réalité de Dieu; de sorte que la conception de Dieu dans l'ensemble de ce système nous rappelle parfois singulièrement celle de Parmenides qui voit en Dieu l'être immobile et seul réel, tandis que tout mouvement (évolution, histoire, progrès) n'est qu'apparence.

Partant des prémisses de cette philosophie religieuse, pourquoi ne pas faire un dernier pas et nier la réalité d'un monde où tout est à la fois vivant et mort, vrai et faux, bon et mauvais, pourquoi ne pas nier la vertu et nier le péché? Il est fort à craindre que la Bible ne puisse m'en empêcher, étant donné le caractère arbitraire de l'exégèse sur laquelle la doctrine prétend s'appuyer. Ensuite le rythme dialectique ne m'engagerait-il pas à compléter la thèse de la révélation biblique par l'antithèse du bouddhisme? Qu'est-ce qui m'oblige à m'arrêter à la révélation biblique, si l'homme avec ses besoins, l'histoire avec ses faits n'ont rien à dire? En vérité, c'est encore le motif individualiste qui triomphe dans la théologie du professeur Barth. Car en dernier lieu ce n'est pas seulement une impression subjective (ce qui n'exclut pas l'objectivité), mais très personnelle qui a décidé de ce système, pessimisme qui est le fait d'un type de chrétien dégoûté de la science et dégoûté de la politique et en quelque sorte neutre dans les deux domaines. L'autorité qu'il érige est bien plus sa raison propre que l'autorité de l'Evangile.

La théologie du professeur Barth soulève de grands problèmes, mais elle les embrouille plutôt que de les éclaircir. C'est l'objectivité qui lui tient à cœur, cependant on se demande en vain où sa pensée, après avoir repoussé le rationalisme, l'historisme, le psychologisme, trouve l'objectivité. N'arrive-t-il pas que pour combattre l'un, l'historisme par exemple, Barth s'appuie sur l'autre, le rationalisme, et vice-versa, sans arriver à faire coïncider sa métaphysique avec le contenu de la Bible. Avant tout il faudrait que ce philosophe malgré lui nous donnât une théorie de sa connaissance religieuse qui exposerait clairement les principes de sa pensée. Sa théologie est trop saturée d'éléments philosophiques pour qu'on puisse l'accepter comme simple témoignage. Jusque-là il nous sera permis de douter de sa mission réformatrice.

P. Scherding.

# Notes et études critiques

## De la vendetta à la loi du talion

*Essai sur la conception de la responsabilité et de la peine dans le code de Hammurapi, les lois assyriennes, le code hittite et l'Ancien Testament.*

Grâce à d'heureuses découvertes [1], l'histoire du droit criminel a vu s'enrichir ses points de comparaison. Si l'A. T. a été l'une de ses plus anciennes sources, les législations des peuples voisins d'Israël, Babyloniens, Assyriens, Hittites, nous sont désormais connues. Les unes, dans leur presque totalité ; les autres, en partie seulement. Fort heureusement pour le sujet qui nous occupe, le droit criminel est largement représenté dans nos documents.

Nous voudrions, en ces quelques pages, reprendre à la lumière des législations citées, un sujet bien souvent traité : l'évolution du droit criminel en Israël. Nous assisterons au passage de la vengeance du sang au talion ; et nous verrons que ce passage est contemporain d'une transformation totale de la responsabilité pénale.

Pour Israël, nos sources seront les allusions aux coutumes pénales que renferment les livres historiques et surtout le livre de l'Alliance (LA) (Exode, 20/22 à 23/19).

Quelques rapprochements, quelques observations, voilà à quoi se bornera notre ambition.

A l'époque qu'il est convenu d'appeler primitive, nous rencontrons trois faits : la vengeance du sang ; la responsabilité collective et la responsabilité objective. La responsabilité est dite objective lorsqu'il n'est tenu compte que du crime seul, abstraction faite des circonstances et des intentions du coupable.

Au terme de notre étude, nous serons en face de trois faits nouveaux : la peine organisée ; la responsabilité individuelle et la responsabilité subjective.

Ces trois faits sont-ils parallèles ; quel a été le chemin parcouru ; quelles en sont les étapes marquantes ; comment peut s'expliquer cette transformation ; telles sont les questions qui se posent à nous.

Dans quelles conditions religieuses, politiques, économiques même, la vengeance du sang peut-elle naître ? Celle-ci ne peut se produire qu'entre groupes indépendants les uns des autres, possédant chacun pleine souveraineté. C'est l'absence d'une autorité supérieure et souveraine qui oblige à prendre les armes pour toute réparation à poursuivre.

---

[1] Code d'Hammurapi (trad. V. Scheil, Paris, 1906). Recueil des lois assyriennes (trad. V. Scheil, Paris, 1921). Code hittite (trad. F. Hrosny, Paris, 1922). — Dans la suite de l'article, les citations sont faites d'après ces traductions.

D'autre part, il faut qu'à l'intérieur de ces groupes, la cohésion soit particulièrement forte et absorbe l'individu. Le lien est uniformément conçu comme un lien du sang. Tout le groupe n'est qu'un même sang. Celui-ci coule dans toutes les veines. Lorsqu'un des leurs a été tué, les Arabes disent : « Notre sang a été versé ». Aussi le clan s'appelle-t-il du nom de l'ancêtre. Tous en sont les fils. Le peuple d'Israël, ce sont les Bene-Israël. Tous sont frères. Cette pensée est au fond des traditions patriarcales.

Ces sociétés avaient un triple caractère : d'être une communauté de culte (surtout celui des ancêtres) ; de propriété ; enfin de vengeance du sang. L'ensemble est responsable activement et passivement pour chaque membre. Pour une atteinte à l'un d'eux, tout le groupe, doit prendre les armes. Un crime commis par l'un d'eux peut par contre être vengé sur n'importe quel autre. Il n'y a pas à proprement parler d'injure individuelle. Une injure est toujours collective. Un homicide affaiblit le groupe entier ; un vol diminue le patrimoine commun.

Comme on le sait, la vengeance du sang est caractéristique de la vie des nomades orientaux. Elle fut cependant conservée par certains d'entre eux devenus sédentaires. Le lien du sang sera remplacé par celui du voisinage territorial. Mais la fiction sera respectée. Les habitants d'une ville descendent d'un même ancêtre.

Cette cohésion religieuse et sociale du clan explique la force d'une institution comme celle que nous étudions. Nul ne songeait à s'y dérober. La solidarité était acceptée sans être discutée. Un véritable déshonneur s'attachait à qui négligeait le devoir de venger. C'est qu'en effet la vengeance est plus un devoir qu'un droit. Combien ont dû désirer ne pas l'exercer et ne s'en sont pas senti le droit ? Alors que les liens sociaux étaient fort lâches, nous voyons cependant qu'une procédure infamante était appliquée à celui qui refusait d'exercer son droit de rachat. (Deut., 25/5 ss.)

Dans un tel état social, comment attendre une responsabilité individuelle ? La forte unité du groupe et les motifs qui inspirent la vengeance, ne peuvent s'accommoder que d'une responsabilité collective. Un meurtre prive un clan de l'un des siens. Deux raisons poussent à la vendetta: l'une, religieuse, la nécessité d'apaiser le sang du mort ; l'autre, humaine, porter dans le clan du coupable un affaiblissement équivalent à celui que l'on a subi. A une époque où les armes étaient le seul moyen de faire respecter son droit, cette seconde raison était agissante. Au double point de vue indiqué, peu importe que le coupable lui-même soit frappé. Qu'un second meurtre compense le premier, c'est tout ce que le clan vengeur demande. Aussi frappe-t-il dans le clan ennemi, le premier venu.

Un clan n'avait pas seulement un même sang ; mais aussi une même propriété. Si l'un de ses membres devient débiteur d'un autre clan, que ce soit ex contractu ou ex delicto, il ne peut être question de paiement individuel. C'est le clan qui fait face aux obligations de ses membres.

« Le caractère collectif de la responsabilité est la conséquence d'une certaine forme d'organisation sociale, dont la vendetta est d'autre part le signe le plus apparent [1] ». Cette responsabilité s'étend très loin. L'hôte est solidaire du clan où il est reçu. L'hospitalité, surtout si elle a été fêtée par un repas, crée entre les gens intéressés une solidarité aussi stricte que la parenté naturelle. C'est en effet, malgré son caractère provisoire, une véri-

---

[1] P. Fauconnet, la Responsabilité, p. 68.

table incorporation au groupe. Aussi tout malheur subi par l'hôte, doit-il être vengé par le clan hospitalier. C'est ainsi que David se considère, et à juste titre, comme le vengeur du sang d'Abner, répandu par Joab. 2 Sam. 3/20 rappelle qu'un repas les avait unis. Si David se sent trop faible et n'exerce pas sa vengeance, il n'en maudit pas moins Joab et transmet le devoir de vengeance à son héritier, Salomon, qui s'empresse de l'accomplir.

Les animaux, très certainement, étaient créateurs de responsabilité au détriment de leurs possesseurs. Ce qui devait être le cas peu avant LA. Si un bœuf frappait quelqu'un et le tuait, le maître et le bœuf, étaient punis. LA prend bien soin de préciser qu'il ne doit plus en être ainsi. « Le maître ne sera pas puni », déclare-t-il, si toutefois il n'y a pas eu négligence de sa part.

Comme toujours lorsqu'il s'agit de droit primitif, deux éléments entrent en jeu, étroitement mêlés. L'élément humain, le fait social dont nous avons parlé. Ajoutons qu'anéantir toutes les personnes susceptibles de relever le droit de vengeance, était une mesure de prudence ; le seul moyen d'empêcher la vengeance de rebondir perpétuellement. Mais cela n'allait point dans le sens de la responsabilité individuelle. L'autre élément est religieux. Quant le crime est une souillure et le criminel, le porteur d'un tabou, tout contact entraîne la participation à un semblable état. Tous ceux qui entrent en relations quelconques avec le coupable, sont responsables au même titre. Certaines de ces relations, ressemblance, contiguïté, etc., sont parfois des plus superficielles. Pour le primitif, elles ne sont pas accidentelles ; mais expriment un rapport fondamental.

Si le groupe vengeur n'hésitait pas à frapper n'importe quel compagnon du coupable, à plus forte raison ne s'inquiétait-il pas des circonstances du crime. L'attention des vengeurs était tout absorbée par le fait qu'un des leurs avait été tué. Seul leur importait le résultat poursuivi : porter le même coup au clan ennemi. Si le crime consiste uniquement dans les résultats de l'acte, la simple tentative n'est pas punie. Il faut que le délit ait été consommé. Si les circonstances atténuantes sont inconnues, il en est de même des circonstances aggravantes. Jamais la récidive n'est prise en considération.

La teinte religieuse du crime explique aussi que la responsabilité objective soit à l'origine la seule concevable. Quelle que soit la portée de la notion de tabou, les relations du sacré et de l'impur, problèmes que nous n'avons pas à examiner ici, elles ont joué dans notre domaine un grand rôle. Le crime n'est pas dans l'acte lui-même ; mais dans la violation, donc le déclenchement de forces préexistantes funestes. L'individu, simple cause occasionnelle du crime, est de toutes façons, responsable. La responsabilité vient du dehors sur lui et non du dedans. Un exemple frappant nous est présenté par 2 Sam. 6/6 et 7.

Qu'Israël ait vécu suivant les règles pénales que nous venons d'esquisser, c'est ce qui ne saurait être mis en doute. De nombreux récits et la législation des âges suivants supposent à l'origine un semblable état de choses.

Nous nous arrêterons plus longuement à l'étude de l'époque d'où est venu le livre de l'Alliance. Celui-ci est en effet le témoin d'une période de transition particulièrement intéressante. Les tribus israélites ont passé, il y a quelques années, le Jourdain. S'infiltrant par les vallées palestiniennes, elles se répandent dans le pays. Les conditions sont mauvaises pour une action commune. Chaque tribu doit monter seule. Les plus fortes, ou les plus heureuses, s'emparent de la cité cananéenne, qui commande

le district convoité. D'autres, plus nombreuses sans doute, s'éparpillent dans les campagnes, à l'ombre menaçante du burg cananéen. Bientôt un modus vivendi s'établit entre anciens habitants et nouveaux arrivés. Et ceux-ci commencent une existence, sinon glorieuse, du moins stable.

La vieille unité du désert est finie. Les espaces illimités permettaient les rassemblements périodiques autour de Qadès, le sanctuaire de Yahvé, ou au pied de Sinaï. Le groupe social, au désert, peut être vaste. C'est même pour lui une nécessité. Malheur aux isolés, victimes toutes désignées des razzias. Le fort vit du faible. Aussi la tradition inspire-t-elle confiance qui voit au désert la formation d'une première unité nationale. La perte de cette unité, telle fut la conséquence de l'installation en Canaan. La période de conquête vit encore les scheiks israélites présider aux destinées de leurs grandes tribus. Mais ce fut la fin. Rares sont en Palestine les vastes espaces cultivables. La tribu se disloque. Les clans, les familles cherchent des terres, qui dans cette vallée, qui dans cette autre. C'est ce petit groupe qui désormais sera l'unité. Chacun de ses clans étant perdu en quelque coin et fixé à demeure, le scheik n'a plus que faire. L'autorité lui échappe. Celle-ci doit être immédiate ou mourir. Elle est recueillie par le chef de la mispahah, qui vit sur un même district.

Telle est la situation que trahit LA. Il ne connaît que l'autorité du chef de la mispahah. L'ancienne autorité n'existe plus. L'autorité royale n'existe pas encore. « Il n'y avait pas de roi en Israël et chacun faisait ce que bon lui semblait. » C'est la période connue sous le nom de période des Juges.

Nous avons vu l'influence de la structure sociale sur la formation du droit criminel. Un changement dans celle-là aura des conséquences en celui-ci. L'établissement fixe fut un moment capital. Il diminua considérablement le volume du groupe. Celui-ci tend à n'être que l'ensemble des êtres très directement parents par le sang. Ce sera donc entre ces groupes que la vengeance s'exercera désormais. Aussi celle-ci s'individualise-t-elle. D'abord en ce qui concerne celui qui la subit. Puis, autrefois, la vengeance était aux mains de n'importe quel membre du clan offensé. Peu à peu une hiérarchie s'établit. La vengeance incombe au seul : « goêl-had-dam », c'est-à-dire au plus proche agnat. A défaut des frères, dans l'ordre d'âge, les oncles paternels, les cousins, etc. Mais pour que l'un de ces derniers puisse entrer en jeu, il faut que la vengeance ait été négligée et abandonnée par le premier goël.

LA règle les relations entre familles sédentaires, adonnées à l'agriculture. Nous ne voyons pas qu'entre elles intervienne un pouvoir supérieur. Les cas délictueux se traitent directement de victime à coupable. Mais ce n'est plus le règne de l'arbitraire. Un certain consensus s'est établi, pour imposer en des circonstances semblables, une même sanction. LA est l'expression de ces traditions pénales.

C'est à cette époque que la responsabilité individuelle et subjective obtient droit de cité dans le droit criminel. Il ne faudrait d'ailleurs pas croire que ces deux aspects de la responsabilité fussent des apparitions nouvelles. A côté de la vengeance, véritable guerre entre puissances souveraines, il existait une autorité très forte et respectée, celle du chef de famille, du patriarche. Dans la famille, point de vengeance, ni de composition ; mais le droit de correction du père. C'est ainsi que Juda, apprenant que sa belle-fille Tamar s'est prostituée, ordonne : « Faites-la sortir et qu'elle soit brûlée » (Gen. 38/24). Malheureusement des indications précises sur cette justice familiale ne nous sont pas données. Eminemment

souple et spontanée, elle n'obéit pas à des règles uniformes. De plus, sa nature même s'oppose à ce que l'on en fit mention dans les recueils de décisions arbitrales. Un recueil comme LA ne pénètre pas à l'intérieur de la famille.

Ce que nous pouvons affirmer, c'est que la justice intrafamiliale suppose la responsabilité inviduelle. Les besoins qui inspiraient la vendetta n'avaient pas leur place à l'intérieur du groupe. Le coupable lui-même était frappé par le chef. Le groupe fermé est aussi le lieu propice à la responsabilité subjective. Nous trouvons là des forces antagonistes qui s'opposent à la punition. Le groupe a ses raisons de ne pas punir. Celles-ci viennent, non de la considération du crime, mais de celle du patient. L'indulgence, que nous verrons apparaître bientôt, a sa source dans les sentiments dont est l'objet la personne du coupable ; et non dans les circonstances du délit. L'homme n'est pas arrivé à la responsabilité subjective en spéculant sur ces circonstances. Celles-ci n'ont fait que justifier à ses propres yeux, son désir de pardonner, et lui ont donné l'occasion de le satisfaire. Tout d'abord, en punissant, une société s'inflige une privation. C'est une destruction de biens qui diminuera d'autant son patrimoine ; c'est une mise à mort qui l'affaiblira. Un guerrier lui est enlevé ; aussi un travailleur. De plus la société éprouve une souffrance à châtier. Mille liens unissent le coupable à ses juges. Il leur inspire un sentiment de sympathie, de pitié. La justice est donc plus hésitante, en conflit avec elle-même. Tantôt elle s'exerce, tantôt elle laisse passer le crime sans réagir. La femme de Tekoa, poussée par son amour maternel, supplie que son fils, assassin de son frère, ne soit pas tué (2 Sam. 14/4 ss). David ne punit pas son fils Amnon, coupable d'avoir violé sa demi-sœur Tamar (2 Sam. 13/1 ss.). Cette sympathie ne pouvait agir toujours en plein arbitraire. Elle trouvera des règles rationnelles en tenant compte des circonstances qui entourent le délit. La peine finale sera un compromis entre la répulsion soulevée par le crime et la sympathie qui unit au déliquant. La vie courante montre à chaque instant que tel geste d'un homme a des effets que sa volonté n'avait pas décidés. Comment expliquer cela ? La réponse était toute trouvée. En de tels cas, l'homme avait eu la main forcée. Il était possédé. La culpabilité se détachait de lui pour s'attacher à la divinité. C'est ce que dit LA : « Si Dieu a fait arriver le malheur par sa main. » Le code d'Hammurapi (CH) disait déjà : « Si Dieu l'a frappé » et les lois hittites (Hi) : « Si sa main pèche ». Alors que primitivement tout meurtre souille, on arrive à la notion du δίκαιως φονός. Le meurtrier agit comme mandataire de la société. De tels cas deviennent légitimes. C'est la coupure dans la chaîne sans fin des vengeances. Dans le cas de légitime défense, le meurtrier est considéré comme ayant agi au nom de la société qui, elle, ne pouvait pas intervenir assez rapidement pour le protéger.

Avec la dissociation du groupe, l'adoucissement de la répression, l'apparition d'autorités médiatrices, la responsabilité devait être entraînée dans les deux directions indiquées. Ce ne sera pas seulement dans le groupe, mais entre les groupes que les nouvelles notions s'imposeront.

Les idées religieuses, elles aussi, participèrent à cette évolution. La contagion même de la souillure, si contradictoire que cela paraisse, permit d'échapper à la responsabilité collective. Car, elle seule rend possible l'apparition de la responsabilité substitutive. C'est parce que la faute est communicable qu'un animal par exemple peut être sacrifié à la place d'un homme. Le rituel du bouc émissaire, bien que conservé dans des textes récents, porte la marque d'une haute antiquité.

Le code hittite offre des parallèles frappants de ce rite. Un article[1] punit de mort l'homme qui sème sur la semence d'autrui. Le délit, comme la sanction, est assez obscurs.

La seule certitude que nous ayons, c'est qu'autrefois l'homme mourait et les bœufs aussi. Mais Hi consacre une règle plus humaine. Il accepte comme remplaçants de l'homme : un mouton ; et des bœufs : deux moutons. Plus trente pains et trois pihu de bière. Le tout est offert en sacrifice. — Si un taureau cherche à souiller un homme, c'est une monstruosité. Elle était expiée par la mort de l'homme et du taureau. Hi déclare qu'un mouton sera sacrifié à la place de l'homme. Le mélange du droit et des idées religieuses est dans ces articles très clair. Seule la puissance divine peut agréer un animal à la place d'un homme. Semblables substitutions n'ont de valeur qu'aux yeux d'un dieu. Lorsque droit et religion se distingueront toujours mieux, la notion de substitution n'intéressera que la seconde.

Pour échapper à la solidarité devant la divinité, il est un autre moyen : rompre le lien du sang et le contact qui en est la conséquence. Le groupe rejette l'être impur de son sein. Tel est le sens du bannissement.

Le bannissement protégeait le clan de la colère divine. Un criminel, toléré au sein de la famille ou du clan, était une souillure pour tous. Et le dieu n'hésitait pas à manifester son horreur d'une telle impureté. Le rejet du coupable était nécessaire pour rompre une solidarité aussi dangereuse.

Par le bannissement, le groupe déclare n'avoir plus aucun lien avec le banni, également aux yeux des hommes. Celui qui portera la main sur un banni peut être tranquille. Il ne verra pas ses parents prendre les armes pour le venger. Le banni est vraiment un hors de loi. Ceci explique la plainte de Caïn : « Voici, tu m'as chassé aujourd'hui de ce pays, et je serai caché de devant ta face. Je serai errant et vagabond. Et quiconque me trouvera, me tuera » (Gen. 4/14). Souvent aussi le coupable n'attendait pas plus longtemps et aussitôt le crime accompli s'exilait de lui-même. C'est ce que fait Absalom (2 Sam. 13/37). Il faut comprendre ainsi la fuite de Jacob (Gen. 27/41 ss.).

Parfois un clan, poursuivi par un plus puissant que lui, détournait la menace en livrant le coupable à l'entière discrétion du clan de la victime. C'est là l'origine de l'abandon noxal. Nous verrons plus loin comment cet abandon a été conçu comme une composition. Il en est autrement au début. Une composition suppose équivalence entre le dommage et la réparation. Livrer un animal coupable d'homicide ne répond pas à cette exigence. C'est que l'abandon noxal n'est pas une sanction ; il n'en est que la possibilité. L'offensé fait ce qu'il veut de celui qui lui est livré. Celui-ci, cela n'est pas douteux, était sacrifié aux mânes de la victime.

Il est assez difficile de dire où se trouve LA sur la voie qui mène à la responsabilité individuelle. Un texte D, 2 Rois 14/5-6, raconte comment Amatsia, roi de Juda, fit mettre à mort les meurtriers de son père, Joas. Mais, lisons-nous, « il ne fit pas mourir les fils des meurtriers, selon ce qui est écrit dans le livre de la loi de Moïse : on ne fera point mourir les pères pour les enfants et l'on ne fera point mourir les enfants pour les pères ; mais on fera mourir chacun pour son crime. » Cependant il est probable que ce principe était déjà connu en Israël et appliqué avant cette

[1] 166.

date. Ce passage des Rois représenterait seulement l'extension du principe aux cas les plus graves, qui lui échappaient encore. Tel était le meurtre d'un roi. Si en effet nous prenons les législations voisines, où la responsabilité individuelle a presque partout triomphé, nous constatons cependant qu'elle n'est pas appliquée aux cas de lèse-majesté.

C'est que le délit touche alors au sacrilège. La peine n'est pas encore complètement différenciée de la sanction religieuse. L'exemple le plus typique est donné par Hi, celui de nos codes qui est le plus évolué, qui ne connaît plus que la composition et la responsabilité individuelle. Il ordonne pourtant la décapitation de tout homme qui « combat la justice du roi », ou celle d'un dignitaire, à qui le roi délègue partie de sa souveraineté [1]). De plus sa « maison devient un amas de morts ». Ce qui signifie que sa famille subit le même sort que lui. Longtemps après avoir interdit aux particuliers la vengeance collective, le pouvoir central n'hésite pas à l'exercer lorsque son existence est en jeu.

Si en Israël le triomphe définitif de la responsabilité individuelle est l'œuvre de la loi D, LA cependant ne connaît plus qu'une responsabilité collective très restreinte, encore adoucie par le bannissement et la substitution. Le fait qu'un goël se détache du groupe indique un relâchement sérieux de l'unité primitive. Lorsque les frères de Gédéon sont tués par les deux rois madianites, c'est lui qui relève le droit de vengeance, et tue les deux coupables. Le clan ne fait que lui prêter son aide.

D'autre part, LA n'admet plus que l'acte d'un animal engage la responsabilité du maître.

Deut. 21/1 ss. connaît une responsabilité territoriale qui doit être fort ancienne, bien que considérablement adoucie. Cette loi énumère quelles sont les charges de la ville la plus proche, si l'on trouve un homme mort, sans que l'on sache qui l'a tué. La procédure ordonnée n'a plus qu'une valeur expiatoire. Hi contient un article exactement parallèle [2]. Mais la sanction n'est pas seulement religieuse ; elle est encore pénale. Les héritiers du mort reçoivent à titre d'indemnité, une certaine superficie de terrain. Une seconde rédaction [3] a compliqué la chose. Elle rend d'abord responsable le maître du champ sur lequel le cadavre a été découvert. Le propriétaire doit donner aux héritiers un champ, une maison et 1 mine 20 sicles d'argent. Il se peut que dans un rayon de trois milles, il n'y ait aucune propriété privée. Est alors responsable celle des villes qui se trouve dans ce rayon et qui est désignée par l'oracle. S'il n'y a pas de ville, l'héritier « s'en va les mains vides ». Parallèlement, le maître du champ sur lequel un bœuf est trouvé mort, donne au propriétaire deux bœufs [4].

A Babylone aussi, la responsabilité collective n'a laissé de traces que sous la forme de responsabilité territoriale. Le commerce florissait et amenait dans tout le pays une circulation intense. Grosse tentation pour les brigands. S'ils étaient assez heureux pour faire leur mauvais coup sans être pris, leur victime ne supportait pourtant pas la perte. Elle poursuivait devant le dieu, par serment, ce qu'elle avait perdu. Alors la ville ou le scheik sur le territoire desquels le brigandage avait été commis, restituaient tout ce qui avait été volé. La nécessité d'une repression sévère a toujours été favorable au maintien de la responsabilité collective. Il est des cas où, en effet, coûte que coûte, la société doit frapper, même des non-coupables, plutôt que de tolérer l'impunité. Les relations com-

---

[1] 173. — [2] 6. — [3] IV. — [4] 72. —

merciales enrichissaient la Babylonie et Hammurapi ne se souciait pas de laisser tarir une pareille source de revenus. Il fallait que le pays fût parfaitement sûr pour que l'on osât équiper des caravanes ; ou au moins qu'en cas de perte, l'on fût assuré d'être indemnisé. Dans le cas qui nous occupe, le groupe n'est responsable que subsidiairement, et non directement. Il l'est parce que le vrai coupable a pu prendre la fuite ou demeurer inconnu. On peut dire encore que la ville et le scheik sont frappés parce que coupables de négligence. Ils auraient dû faire régner l'ordre sur leur territoire.

La solidarité familiale avait des formes spéciales. Elle était appliquée par exemple aux membres d'une corporation. Lorsque certaines industries exigent un savoir professionel, un clan se charge de telle spécialité. Les nécessités économiques utilisent les cadres déjà existants. Gen. 4/22 a le souvenir d'un clan de forgerons. Certains modernes ont signalé, dans les déserts de la Syrie et de l'Arabie, l'existence de clans de forgerons. C'est là proprement l'origine des corporations. Elles « proviennent du mélange de l'organisation professionnelle naissante avec l'organisation familiale préexistante »[1]. La responsabilité corporative est donc sœur de la responsabilité familiale. A Babylone, si les guildes se recrutent par adoption, c'est qu'elles sont assimilies aux familles. Sans doute étaient-elles héréditaires ? A Hatti, toute la corporation des arroseurs répond d'un vol commis par l'un des siens.

Nous avons parlé des liens entre hôtes. Hi nous en donne un exemple fort curieux : ceux qui existent entre tous les invités d'une noce. Le marié était responsable de tout malheur qui survenait à ses invités pendant les jours du mariage. Il semble que l'occasion était favorable aux bandits d'exercer leur métier. Hi enlève au mari une responsabilité, qui devait être gênante. Si une noce est attaquée et que deux ou trois hommes soient tués, il n'y en a pas de compensation. « Tu es devenu la proie d'un bandit », conclut le code.

La responsabilité objective a-t-elle reculé dans la même mesure ? Le passage le plus typique de LA à ce sujet est 21/12-14. Le texte actuel offre au meurtrier involontaire l'asile de l'autel de Yahvé. Quant au meurtrier véritablement coupable, il sera arraché même de ce lieu sacré. Pour des raisons de langue et de forme, dans le détail desquelles nous n'avons pas à entrer ici, nous admettrons qu'il y a eu surcharge. Le LA primitif devait contenir une série de prescriptions relatives à la vengeance du sang. Un correcteur aura mis à la place les règles auxquelles il faisait un devoir d'obéir. Nous nous représenterons ainsi la marche des événements.

Primitivement, le sanctuaire offrait un asile à tout coupable, sans autre distinction. Lieu sacré, sa protection était par elle-même efficace. Elle était assez respectée pour arrêter le bras du vengeur.

Le coupable fuyait vers un des sanctuaires de Yahvé. C'est ce que fait Adonya, concurrent de Salomon au trône de David. Menacé de mort, il court au sanctuaire de Jérusalem et saisit les cornes de l'autel. Joab, en des circonstances semblables, agit de même.

Qu'advenait-il de celui qui s'était ainsi réfugié au sanctuaire ? Parfois un arrangement à l'amiable intervenait assez vite. Le délai que s'assurait ainsi le coupable, laissait à la colère des poursuivants le temps de tomber. La violence des sentiments une fois apaisée, les négociations

---

[1] E. Durkheim, « Division du travail social », p. 158.

commençaient pour une composition. C'est ce qu'explique fort bien Deut. 19/6. Si les vengeurs ne se laissaient pas fléchir, le coupable restait au sanctuaire, à charge naturellement de se mettre au service des prêtres.

La violation du sanctuaire devait être chose rare. Nous voyons Benayah, chargé de l'exécution de Joab, hésiter et essayer d'abord de le faire sortir du sanctuaire.

Et il lui faut un ordre express de Salomon pour violer l'autel de Yahvé. Toute la sympathie de l'auteur pour le roi n'est pas de trop pour atténuer, comme il le fait, cet horrible sacrilège.

Cette protection divine s'étendait à tous. Il pouvait donc arriver qu'un crime odieux et voulu échappât à toute punition. Le coupable pouvait atteindre à temps un sanctuaire et ensuite offrir aux vengeurs de telles compositions que ceux-ci fissent taire leurs ressentiments. Le meurtrier sortait alors du sanctuaire et reprenait, sans plus, sa place parmi le peuple. Il y avait là une immoralité flagrante. Elle heurtait la conscience populaire. C'est pourquoi l'on retire la protection du sanctuaire aux meurtriers volontaires. La restriction d'Ex. 21/12-14, marque donc une limitation d'un droit jadis offert à tous. D'où nous concluons que la notion d'involontaire ne jouait encore dans LA qu'un rôle à peine visible. On peut dire tout au plus qu'elle a dû rendre plus facile la composition.

Cependant, déjà dans certaines circonstances, tuer un homme n'entraîne pas la vengeance. Le cas de guerre fut un des premiers. Nous voyons Joab affirmer son droit de venger Asahel, tué au cours d'un combat. D'ailleurs Abner, auteur responsable, reconnaît à l'avance ce droit, lorsqu'il demande à Asahel ne ne pas l'obliger à le tuer (2. Sam. 2/22). Mais David n'accepte pas la prétention de Joab. Pour lui, celui-ci, en tuant Abner, a versé le sang de la guerre en pleine paix et cela demande punition (1 Rois 2/5). Et le peuple approuve David. Par contre, le même David, malgré toute sa douleur, n'a pas l'idée de punir Joab pour avoir tué son fils Absalom. Le sang de la guerre n'a pas à être racheté.

C'est encore le cas de légitime défense. LA nous en donne un exemple : si un voleur est tué de nuit, il n'y a pas punition. Mais si le soleil est levé, on est coupable de meurtre envers lui. Ainsi, autrefois, il y a peu de temps sans doute, celui qui abattait un voleur était en toutes circonstances tenu pour meurtrier et poursuivi par les gaalim du voleur [1]).

Désormais, si la chose se passe de nuit, le meurtrier peut croire sa vie en danger. Il n'est pas possible de discerner les intentions de celui qui s'introduit ainsi avec effraction. La légitime défense commence à être prise considération. Mais ce n'est pas encore une règle méthodiquement appliquée. Elle n'apparaît qu'à l'occasion d'un cas très particulier.

La règle générale pour LA reste bien : s'il y a אָסוֹן, tu donneras vie pour vie etc... (Exode 21/23 à 25). — L'ordre des versets 18 à 27 semble avoir été quelque peu retouché. La législation prend plusieurs exemples de blessures, trois. D'abord au cours d'une querelle. Après avoir examiné la blessure guérissable, LA. devait prévoir le cas contraire. Le principe général, versets 23 à 25, qui actuellement suit l'article sur l'avortement accidentel, était très probablement attaché au premier exemple et suivait 19.

---

[1] Mr Kovalewsky, dans son ouvrage sur le «droit coutumier ossétien» donne cette règle : « Si quelqu'un surprend un voleur, il a le droit de le frapper autant qu'il le veut; mais s'il lui fait une blessure à la figure, ou s'il lui brise un membre, il paie pour la blessure faite; et s'il le tue, il paie l'amende du sang ».

Puis venait le second exemple, blessure de la femme enceinte. LA n'a plus à indiquer que la procédure à observer en cas de non-accident. Enfin la loi s'occupait des esclaves et devait rapprocher les versets 20, 21, des 26, 27. D'ailleurs que ce verset 23 suive 22 ou 19, peu importe. Dans les deux cas, LA prévoit des coups non prémédités, mais donnés accidentellement au cours d'une querelle. Il ne tient compte que du résultat. Il n'accepte un arrangement pécuniaire que si la blessure n'est que temporaire. Mais s'il y a accident durable, le talion trouve son application.

CH marque un sérieux progrès. En cas d'accident au cours d'une querelle, il tient compte de cette circonstance atténuante. Si le frappé ne l'est que peu gravement, le coupable jurera que son acte n'était pas prémédité et ne paiera que le médecin. Même si l'autre meurt des suites de ses blessures, il jurera encore. Il n'y aura pas talion, principe sans doute appliqué à l'homicide volontaire.

L'auteur d'un meurtre involontaire paiera une demi-mine, si la victime est un homme libre, et ⅓, si c'est un muškenu. Ainsi, alors que LA ne tient compte, en un même cas, que des conséquences, CH s'en détache complètement pour ne plus voir que les circonstances. Pour le cas de la femme enceinte, CH ne parle que d'un coup porté volontairement. Aussi le talion s'applique-t-il s'il y a mort de la femme. Les lois sumériennes distinguaient déjà entre heurter et frapper. La composition n'était pas la même. Cette distinction, bien que non conservée par CH., devait être restée en vigueur.

Hi est le plus complet sur ce chapitre de l'homicide. Il prévoit l'homicide volontaire ; l'homicide involontaire avec une certaine « culpa », au cours d'une querelle ; enfin l'homicide accidentel. Une remarque intéressante : le dernier cas est plus puni que le second.

Le cas du bœuf tuant un homme montre encore à quel point LA en est resté à la conception tout objective du crime. Si la solidarité qui unissait l'animal à son maître s'est détendue, le fait continue à être regardé comme crime, par la seule raison qu'il y a eu mort. Pour avoir tué, le bœuf devient le siège d'une impureté. Aussi est-il puni de la lapidation. Cette mise à mort évitait tout contact entre le coupable et les exécutants.

LA ajoute que cette chair impure ne sera pas mangée, crainte de voir les forces magiques passer de la bête abattue à ceux qui la mangeraient. Ainsi LA en est encore à cette conception de la responsabilité, signe d'un animisme assez primitif. Celui-ci ne fait aucune différence entre hommes et animaux. Tout ce qui est vivant est soumis aux mêmes lois.

CH prévoit le même délit, mais le traite de façon bien différente. D'animal responsable, de crime objectif, il n'est plus question. Les sanctions ne sont calculées qu'en tenant compte de la connaissance que le maître a du vice de son bœuf. S'il l'ignore, « cette cause ne comporte pas de réclamation ». Il n'y a pas de délit, l'animal n'étant plus un sujet responsable.

Hi connaît encore la responsabilité pénale des animaux. Les bœufs qui participaient au crime puni par l'article 166, étaient mis à mort. Mais c'était là l'ancienne coutume. Maintenant on sacrifie à leur place deux moutons. En un cas pourtant cette responsabilité subsiste. « Si un taureau cherche à saillir un homme, il mourra. »

LA punit la négligence. Le maître qui n'a pas surveillé son bœuf connu comme dangereux, est entièrement coupable. Sa culpabilité s'ajoute

à celle du bœuf. Il est mis à mort. Notons qu'en un même cas le paysan babylonien ne paie qu'une demi-mine. Deux cas de négligence où les victimes ne sont pas des hommes, n'entraînent qu'une restitution (Ex. 21/33 et 35). Ex. 22/9 et 14 ne concernent pas à proprement parler notre sujet. Il n'y est pas question de responsabilité, mais plutôt de réglementation des risques dans différents contrats : prêt, louage. Nous sommes sur un autre terrain. D'ailleurs il faut bien distinguer les délits au sujet des biens et les crimes de sang. C'est dans le domaine de ces derniers que naissent les notions qui nous occupent, d'involontaire, d'accidentel, de légitime défense.

LA a-t-il pénétré les intentions du coupable jusqu'à punir la simple tentative ? Holzinger le croit. Ex. 21/16 punit de mort le vol d'un homme. וְנִמְצָא בְיָדוֹ indiquerait que le voleur est saisi au moment où il essaie de voler son compatriote. Ce serait la tentative. Mais ici l'expression signifie que la vente n'a pas été consommée, par opposition à וּמְכָרוֹ. Quoi qu'il en soit, le vol est flagrant et doit être puni.

LA n'a conservé aucune loi familiale. Si notre code était plus complet, sans doute aurions-nous un parallèle d'une loi donnée par Hi [1] et par les lois assyriennes (RA) [2] et supposée par CH [3]. Ces codes absolvent l'homme qui, surprenant sa femme en flagrant délit d'adultère, tue les deux coupables. Partout, une même circonstance atténuante : l'emportement du mari. C'est peut-être là l'une des premières admises [4]. Partout où nous trouvons ce genre de crime, il est exigé que le mari tue les deux coupables. C'est vraiment la preuve que sa colère ne se pouvait contenir. Tuer l'homme et pardonner à la femme, serait un acte de froide vengeance, un homicide. La loi ne l'admet pas. Elle lie indissolublement le sort de la femme à celui de l'homme.

Après avoir indiqué sur quels points la vieille et rude coutume avait commencé à fléchir, il reste à nous demander quelles furent les conditions favorables à cet adoucissement.

Nous avons dit que la vengeance du sang supposait l'absence de toute autorité souveraine dominant les antagonistes. Cette vengeance, avec ses deux corollaires, responsabilité collective et responsabilité objective, disparaîtra donc à mesure que naîtra une autorité s'imposant aux puissances autrefois indépendantes. A Babylone, à Assur et à Hatti, nous assistons au triomphe d'un pouvoir central, très fort et étendu. L'autorité royale a absorbé les fonctions législatives et judiciaires des anciens chefs de tribus. Elle a parfois même recouvert plusieurs royaumes déjà existants. Aussi ne nous étonnerons-nous pas de ne plus trouver dans ce trois empires la vengeance et ses suites inévitables. Israël, tel que le connaît LA, n'en est pas là. L'unité est encore à faire. Cependant deux faits devaient forcément appeler à l'existence une organisation judiciaire, donc un pouvoir supérieur aux groupes en présence : d'abord la réduction du volume de ces groupes ; puis le souvenir encore très vif de la parenté qui les unissait.

---

[1] 197. — [2] 15. — [3] 129.

[2] Là encore le droit ossétien a conservé la vieille coutume : « Si un mari trouve chez sa femme un amant et qu'il le tue dans un accès de colère, le meurtrier est obligé de faire aux parents de la victime un paiement en nature de 324 vaches », c'est-à-dire la même composition que pour tout autre homicide. (M. Kovalewsky, ouvr. cité, p. 297.)

Nous ne trouvons pas de tribunaux organisés. Mais déjà les hommes de Yahvé jouaient le rôle d'arbitres, Consultés par les deux parties, mis en face d'une accusation, ils rendaient l'oracle de Yahvé, la tora. Ce rôle que nous voyons nécessairement apparaître à un certain degré d'organisation sociale, à qui mieux qu'à la divinité le remettre ? L'autorité des décisions était celle même inspirée par la crainte du peuple pour son dieu. Au desert, Israël allait au sanctuaire de Qadès, « aux eaux du jugement ». A ce sanctuaire restait attaché le souvenir de Moïse. En Palestine, on montait au sanctuaire le plus voisin.

A côté de ces organes divins, Israël eut bientôt une autorité terrestre, toute morale, il est vrai : les Anciens, les Scheiks du désert, les chefs des familles du village. Ils gardaient la mémoire de tous les précédents, qu'ils avaient vus se présenter au cours de leur vie déjà longue. La tradition en faisait une institution de Moïse. Sur le conseil de son beau-père, Jéthro, il aurait délégué une part de son autorité judiciaire à de tels conseils d'Anciens. Ex. 18/22 explique bien que c'est pour alléger la tâche de Moïse. Il y a là une explication intéressante. Très certainement, gardiens de la coutume tribale, les Anciens pouvaient juger par eux-mêmes tous les cas simples. Si la coutume était muette sur telle situation nouvelle ou plus complexe, alors seulement on avait recours à la décision de Yahvé. « Si une cause relative à un meurtre, à un différend, à une blessure, te paraît trop difficile à juger, et fournit matière à contestation dans tes portes, tu te lèveras et tu monteras au lieu que l'Eternel, ton Dieu, choisira » (Deut. 17/8).

LA, une fois au moins, fait allusion aux juges. C'est au sujet de l'avortement provoqué par un coup. La composition est fixée par le mari et payée devant les juges. Baentsch a vu là une impossibilité. פָּלַל a bien le sens de séparer, donc de juger ; et פְּלִלִים, de juges. Que viennent-ils faire ici, remarque ce critique, alors que le seul qui ait son mot à dire est le mari ?

D'ailleurs le verset 30, qui présente un cas assez semblable de composition volontaire, ne parle pas de juges. Aussi Baentsch accepte-t-il la correction de Budde : בִּנְפָלִים = pour les naissances manquées. Le pluriel serait appelé par יִלְדֶיהָ. Celui-ci, d'après Budde, ne doit pas être compris comme visant plusieurs naissances possibles, mais génériquement. Les Septante et le Pentateuque samaritain mettent d'ailleurs le singulier. Que des juges soient impossibles dans de tels cas, rien n'est moins certain. Il s'agit de préciser seulement leurs fonctions. La justice privée n'exclut pas l'existence de juges. C'est une période bien connue chez d'autres peuples. L'intervention du juge, dans notre passage, s'explique fort bien. Tout d'abord il essaiera de trouver un compromis entre le mari et le coupable. Ensuite il constatera que la somme a bien été versée. Car ce point encore pouvait donner lieu à discussions et malhonnêtetés. Tantôt la victime niait à tort avoir reçu satisfaction ; tantôt l'accusé affirmait faussement être en règle. La coutume dût s'établir vite de faire constater les versements par des témoins. L'assemblée des Anciens était toute désignée pour cela.

Partout où nous saisissons l'activité d'un pouvoir judiciaire naissant, elle se traduit de même manière : mettre un terme aux vengeances sans fin, et à l'état d'anarchie qui s'ensuivait. Un pouvoir central doit

obtenir que les éléments qu'il a absorbés vivent en paix entre eux. Nous pouvons d'ailleurs supposer, que, dans cette tâche, la nouvelle autorité trouva des sympathies et des appuis. Le désir de paix et de stabilité devait exister dans bien des cœurs. Représentons-nous, en effet, ce qu'était la vengeance du sang. La lutte entre clans, pour venger un crime, était en fait une guerre, avec toutes ses conséquences désastreuses. Elle aboutissait parfois à de véritables extinctions de clans. La disparition des deux clans de Siméon et de Lévi, selon toute vraisemblance, est la conséquence de leur acte criminel contre les Sichémites. L'état de guerre, redouté du paisible Jacob, se sera prolongé, usant les forces des deux clans frères. L'A. T. nous offre plusieurs exemples de ces crimes appelés l'un par l'autre.

La mort d'Asahel entraîne le meurtre d'Abner par Joab. Celui-ci, à son tour, est puni de cet acte par Salomon. Achab assassine Naboth. Ce crime est vengé sur la personne de son fils Joram par Jéhu. Et Osée 1/2 appelle sur ce dernier et ses descendants la vengeance de Yahvé.

De plus, avec le mouvement des populations, avec la rupture forcée des anciens cadres sous l'action d'une civilisation en progrès, le nombre des isolés, qui, de ce fait, se trouvaient sans garantie judiciaire, augmentait. Tels furent les auxiliaires des nouveaux pouvoirs.

Ceux-ci, bien faibles au début, — à peine pouvons-nous parler d'arbitres —, se virent en face de deux obligations : donner satisfaction aux légitimes désirs de vengeance, — empêcher des hostilités éternelles. Pouvait-il y avoir meilleure solution que le talion ?

Celui-ci fut la première victoire de l'ordre sur l'anarchie, de la raison sur la passion. Le talion rappelle la vengeance par deux côtés. L'initiative de la poursuite reste au goël. C'est très certainement la situation que connaît LA. Le « tu » de 21/14 s'applique au goël qui poursuit le meurtrier. Si une femme enceinte est frappée et avorte, c'est le mari qui intervient. Même à Babylone, à Assur et à Hatti, la justice royale ne se met en marche que sur la demande de la victime ou de sa famille. A Babylone l'Etat ne poursuit que les délits dont il est lui-même victime : vol au détriment du trésor, par exemple. Ou bien ,lorsque la victime n'est pas en état de se défendre elle-même ; ou n'a pas de soutien naturel. Si un homme veut renier son fils, il doit porter l'affaire devant le juge. Celui-ci examine les raisons du père, et protège le fils contre des plaintes injustifiées. Cet article confirme ce que nous disions. Lorsque la poursuite est aux mains des familles, c'est le père qui exerce ce droit. Mais si la victime est à l'intérieur même de la famille, elle ne peut espérer voir le père user de son privilège contre lui-même. Aussi l'Etat intervient-il d'office. Dans un article suivant, c'est le jeune âge des enfants qui fait intervenir le juge, pour écarter seulement toute possibilité de fraude. Si une veuve dont les enfants sont en bas âge veut se remarier, le juge procède à l'inventaire de l'héritage du premier mari. Cet héritage doit revenir intégralement aux enfants du premier mariage.

Comme la poursuite, l'exécution est la chose du goël. Celui-ci est devenu l'agent de la justice établie. Deut. (13/9 et 18/7) consacre ce fait. Il ajoute les témoins comme agents d'exécution. Le mari assyrien fait à sa femme les mutilations que la culpabilité de celle-ci entraîne (§§ 4. 5. 14. 15). Quand un délit ne met pas en jeu un goël, le tribunal assure l'exécution. Le roi hittite abat celui qui s'est rendu coupable de bestialité. Déjà il tend à remplacer dans cet office l'accusateur. Si le mari ne tue pas sur le coup sa femme adultère, c'est le roi qui tue les deux coupables.

Le triomphe du talion a marqué la disparition de la responsabilité collective. Le coupable payait pour son crime ; nul autre à sa place. Le talion était si bien un principe d'égalité que, trois fois, avec une logique implacable, CH ordonne la mise à mort de l'enfant pour le crime du père. Si un homme exerce contrainte contre le fils de son débiteur et par ses brutalités le fait mourir, on tuera son propre fils. Si un homme a frappé une fille d'homme libre et l'a fait avorter, et si cette femme meurt, on tuera la fille de l'agresseur. Enfin, si une maison s'écroule et tue le propriétaire, l'architecte est mis à mort. Mais si la victime est le fils du propriétaire, c'est l'enfant de l'architecte qui subit la peine. Nous avons là une application très stricte du talion. La victime est atteinte dans son enfant. Il en sera de même du coupable. L'article 56 de RA rappelle cette règle. Il s'agit là de la femme du coupable. Si un homme viole une jeune fille, il devra livrer sa femme au père, qui lui fera subir une honte semblable.

Cependant le talion avait un double inconvénient : il était négatif ; il ne tenait pas compte des circonstances.

La formule : vie pour vie, laissait ouverte la brèche faite au groupe. La composition positive, en nature et en espèces, parut bien préférable. Toute perte d'homme doit être rachetée, pour rétablir l'équilibre des forces. La formule du talion n'implique pas forcément meurtre pour meurtre ; mais aussi échange. C'est en ce sens que nous la trouvons employée par Lev. 24/18, alors qu'il y est question d'animaux. Une autre preuve, c'est que le goël exerce ses fonctions dans le domaine économique aussi bien que pénal. Dans les deux cas, il rachète un bien familial perdu. Nous avons vu l'origine de l'abandon noxal. A ce moment, l'homme ou l'animal étaient livrés pour subir la peine. Le meurtrier, laissé vivant, devint au sens étroit du mot, le remplaçant du mort. Il occupe sa place dans le clan qui voit ainsi compensée la perte subie. Peu à peu l'abandon noxal prend le caractère d'une composition. Cela est tellement vrai qu'avec l'apparition de la propriété individuelle, l'homme pourra exiger sa part d'héritage et la livrer à ses victimes au lieu de leur être livré. C'est ce que dit l'article II de RA : « Si quelqu'un parmi des frères qui n'ont pas partagé, a tué un être vivant, on le livrera au propriétaire de la victime. Ou celui-ci le tuera; ou il sera indulgent et prendra sa part d'héritage. » Nous avons dans cet article un merveilleux exemple de transformation de l'abandon noxal en composition.

Dans LA, 21/29. 30 serait le témoin de cette époque où l'on hésite entre la mort et la composition. Les deux peines sont susceptibles d'être appliquées. La vieille coutume est encore d'usage courant. Si le maître du bœuf homicide est coupable de négligence, il est mis à mort. Mais la nouvelle règle fait entendre sa voix : si l'on s'entend pour imposer au maître un prix pour le rachat de sa vie, il paiera tout ce qui lui sera imposé. Le coupable n'est pas admis à discuter. L'ancienne coutume le menace de trop près. Heureux si les parents de la victime se laissent fléchir !

La composition, supplantant le talion, permettra un système de répression plus souple, adapté aux nouvelles notions de responsabilité et nécessaire à leur mise en application. C'est, en effet, par rapport à la peine que sont nées ces notions. Intérêt tout pratique et non spéculation sur ce qui constitue le délit. Le talion ne comporte pas de degrés. Lorsque les circonstances sont prises en considération, la composition sera la peine qui, le plus facilement, variera en intensité. Elle se substituera au talion dans

le cas de délit involontaire. A Babylone, l'homicide volontaire était sans doute puni de mort [1]; l'involontaire, d'une composition de ½ mine pour un homme libre; ⅓ pour un muškenu. Ou bien l'homicide volontaire est déjà puni d'une composition, comme à Hatti, où celle-ci était de quatre personnes. Elle est réduite à deux, si l'homicide est involontaire. Nous pourrions multiplier les exemples, montrant combien la composition aida à l'évolution de la responsabilité pénale dans ces deux directions étudiées.

Il est enfin un autre élément qui intervient dans l'appréciation du délit et surtout dans le calcul de la peine : la considération des personnes. Nous savons que le principe de l'égalité des personnes était inconnu des sociétés anciennes. Ceci entraîne de graves conséquences dans notre domaine. Nous sommes en face de législations qui ont à leur base le talion ou qui viennent de le dépasser. La considération des personnes est donc une donnée capitale dans l'exacte équation que l'on veut établir entre le délit et la peine. Très logiquement, les lois pénales prévoient une diminution de peine, chaque fois que l'agresseur est d'un rang supérieur à celui de la victime. Ce sera la substitution de la composition au talion [2]. Lorsque déjà la composition est admise, l'inégalité des conditions entraînera une diminution d'un tiers, de la moitié et même plus [3].

Avant LA et son époque, l'esclave devait encore être considéré comme propriété de son maître. Celui-ci n'avait pas de compte à rendre s'il tuait cet esclave. « Car c'est son argent. » Mais le sort de l'esclave s'améliore. Il s'élève au-dessus de cette condition. Pour sanctionner ce progrès encore peu marqué, LA introduit une distinction qui nous semble maladroite, mais qui est le germe de progrès nouveaux. Si le maître tue son esclave et que la mort soit immédiate, alors l'esclave sera vengé, le maître puni. Il devra payer une composition à la famille du mort. Si la mort ne survient qu'un ou deux jours après, l'ancien pouvoir absolu du maître est respecté. Si un homme crève l'œil ou s'il brise la dent de son esclave, il devra le mettre en liberté pour prix de son œil ou de sa dent. Jamais l'esclave ne jouira du talion à son bénéfice. La seule manière de punir le maître est la mise en liberté de son esclave. C'est une composition indirecte. LA prévoit les coups portés à un esclave par son maître. Il intervient dans leurs rapports réciproques; il limite les droits du maître. Nos autres codes ne s'occupent que des coups portés aux esclaves d'autrui. Ils ne semblent pas s'être interposés entre un esclave et son maître.

LA punit le meurtre d'un esclave par un bœuf furieux. Si la victime avait été un homme libre, la composition n'aurait pas été obligatoire. Le possesseur du bœuf pouvait être mis à mort. Il n'en est plus ainsi quand la victime est de rang servile. Le montant de la composition est fixée à 30 sicles, payables au maître de l'esclave. C'est lui qui est atteint par cette disparition. Le talion ne pouvant trouver son application en de tels cas, le système des compositions triomphe partout où la victime est d'une classe inférieure à celle de l'auteur. Par contre s'attaquer à une personne de condition supérieure vaut une punition plus forte. CH en donne un exemple : frapper à la joue. A condition égale : une mine. Sinon, soixante coups de nerf de bœuf. Si un esclave se permet cette injure, on lui coupe les oreilles.

---

[1] 116, 153.
[2] Dans C H voir §§ 126; 196—199: 210; 212; 214; 218; 220; 229: 231.
[3] Voir C H 203; 204; 208; 209; 211; 213; 251; 252.

La législation hittite, pour plusieurs délits, indique deux sanctions : l'une corporelle, l'autre pécuniaire. Mais alors que la première est toujours plus dure pour un esclave coupable, la seconde est au contraire réduite de moitié. Sans doute, la composition était-elle payée par le maître de l'esclave. La loi n'admet pas que la responsabilité de celui-ci soit engagée par un délit commis par un de ses esclaves au même point que s'il était lui-même coupable. Ceci se voit dans le délit d'incendie. Il n'y est pas question de composition. Aussi le traitement infligé à l'esclave est-il plus dur sur toute la ligne. Si un homme libre lance un sortilège, il paie une mine. Mais si c'est un esclave, il est mis à mort. De même pour qui combat la justice du roi. Alors que l'homme libre est décapité, l'esclave est soumis à un supplice spécial, sans doute beaucoup plus rude.

Le système du talion, par son souci de l'égalité, devait aboutir à de tels résultats. Mais par là même, il était contraint dans certains cas d'accepter la composition et autres adoucissements de peine. Ceux-ci obtenaient droit de cité dans la législation pénale. Leurs avantages étaient trop grands pour échapper à l'attention ; et bientôt, à tous les degrés de la hiérarchie sociale, le talion s'effacera devant un nouveau système repressif.

Nous venons de voir le droit criminel en marche vers les conceptions qui nous sont maintenant familières. La vengeance tend à céder la place à une répression organisée ; l'étude des délits devient plus complexe ; le système des peines se diversifie. La période de l'histoire d'Israël à laquelle nous nous sommes spécialement attachés, marque une des étapes les plus instructives. Le droit criminel israélite est en mouvement ; tout en lui se transforme de pair avec de grands bouleversements sociaux et politiques. Nous savons désormais dans quelle direction il avancera, à mesure que l'unité du peuple s'affirmera. Cette direction est celle où ses voisins se sont déjà engagés et le précédent. Et c'est ainsi que nous arrivons au seuil de la période royale, période où s'épanouiront toutes les tendances que nous venons de voir en formation.

Pierre DUCROS.

# Une nouvelle méthode pour l'étude du problème johannique

KARL KUNDSIN, *Topologische Ueberlieferungsstoffe im Johannesevangelium. Eine Untersuchung*, Gœttingen, Vandenhœck et Ruprecht, 1925, 1 vol., in-8° de 80 p.

Les indications topographiques et géographiques que contient le quatrième évangile ont souvent attiré l'attention des critiques. Elles déconcertent, au premier abord, par leur précision [1] qui contraste d'une manière singulière avec ce qu'il y a de vague et, sur bien des points, d'incohérent dans le tableau général que l'évangéliste trace du ministère de Jésus. Les exégètes conservateurs font état de l'information topographique et géographique dont témoigne l'évangéliste comme d'une indication favorable à la valeur documentaire de son récit. Les autres, frappés de la différence et même de la contradiction qu'il y a entre l'exactitude des indications de détail et le vague de la construction générale, pensent que ces indications se trouvaient dans les sources utilisées par l'évangéliste et ont été reproduites par lui d'une manière un peu mécanique sans peut-être qu'il se soit rendu exactement compte de leur caractère et de leur portée.

Bacon a, il y a une quinzaine d'années, donné incidemment une indication qui aurait pu orienter les recherches sur la topographie johannique dans une voie nouvelle. Il remarque que la connaissance des lieux dont témoigne le récit johannique paraît être celle d'un pèlerin qui les aurait parcourus plutôt que celle d'un homme qui aurait accompagné Jésus dans ses voyages [2].

M. Kundsin, professeur à l'Université de Riga, vient de reprendre l'examen de la question : il aboutit à une conclusion analogue, avec cette différence toutefois que ce qui n'était chez Bacon qu'une hypothèse formulée en passant est chez lui le résultat d'une étude systématique. L'ouvrage qu'il vient de publier et qui est aussi neuf que suggestif présente un double intérêt. Il formule un certain nombre de thèses importantes en elles-mêmes et pour la lumière qu'elles projettent sur le quatrième évangile et il préconise une méthode — en grande partie nouvelle — qui est

---

[1] Cette précision a été reconnue par un spécialiste de la géographie palestinienne, K. Furrer ; voir son article, *Das Geographische im Evangelium nach Johannes*, *Z. N. T. W.*, *III*, 1902, p. 257—265.

[2] Bacon, *The fourth Gospel in research and debate*, London, 1910, p. 389.

susceptible d'être utilisée pour l'étude d'autres problèmes encore que celui de la topologie johannique.

Dans un premier chapitre qui sert d'introduction, l'auteur montre le rôle que les motifs topologiques jouent dans certaines traditions. Il illustre sa pensée par l'exemple des histoires relatives aux patriarches et par la légende de Dionysios qui reflète, dans les voyages et dans les aventures prêtés au dieu, l'histoire de la propagation de son culte. Il montre aussi que des motifs étiologiques similaires ont souvent joué un rôle dans les légendes du Moyen âge et donne comme exemple ce que la chronique de Nestor (XIe siècle) rapporte de la venue de St-André au bord du Dniéper où il plante la croix sur une colline en prophétisant qu'à cet endroit s'élèvera plus tard une grande ville (Kiev) avec de nombreux sanctuaires.

Dans un second chapitre, M. K. étudie le rôle des motifs chronologiques et topographiques dans les récits de l'antiquité chrétienne sur Jésus. Les détails de cet ordre ne lui paraissent pas avoir intéressé la période primitive puisqu'ils n'apparaissent d'une manière quelque peu générale qu'à une étape secondaire. La question aurait gagné à être serrée de plus près. Il est vrai qu'on ne s'est pas tout d'abord intéressé aux données topographiques et chronologiques de la vie de Jésus, mais c'est tirer de cette constatation exacte une conclusion qui ne l'est plus que de considérer les détails chronologiques et géographiques comme introduits et créés seulement au moment où l'on a éprouvé le besoin de posséder une vie de Jésus cohérente ou, au moins, une esquisse de vie de Jésus. Il est infiniment probable que certaines indications chronologiques et géographiques figuraient dans les récits les plus primitifs dont se nourrissait la foi. On ne les y avait pas introduites parce qu'on leur prêtait un intérêt particulier ; ils y figuraient comme éléments constitutifs de la tradition. Il faut donc, au moins, fortement atténuer l'un des principes fondamentaux de M. K. et renoncer à expliquer les éléments topologiques uniquement par la situation qui existait au moment de la composition des évangiles.

En examinant la place que les indications de temps et de lieu occupent dans les divers évangiles, M. K. rappelle, comme on l'a déjà observé depuis longtemps, que Jean paraît s'intéresser beaucoup plus aux questions de lieux qu'aux questions de temps. La chronologie johannique, malgré l'apparente minutie de certains détails, reste vage et indéterminée. Comme le dit fort heureusement M. K., « des heures et des minutes sont indiquées mais elles n'appartiennent pas à une année ou à un jour précis, elles flottent en l'air » (p. 10). Ces indications, dit-il encore, ne sont que des arabesques qui ornent la construction de l'évangéliste, elles ne sont pas des colonnes qui la soutiennent. Les indications de lieux ont, au contraire, un caractère beaucoup plus concret [1]. Les péricopes johanniques, la plupart d'entre elles au moins, sont solidement ancrées dans la réalité topographique et cela d'une manière si constante que le hasard doit être éliminé. Il s'agit bien d'une des caractéristiques essentielles de ces récits. Il faut remarquer en outre que l'évangéliste insiste sur les indications topogra-

[1] Il faut cependant noter, ce que ne fait pas M. K., que des données chronologiques isolées ont, par la nature même des choses, un caractère flottant et vague, tandis que, dans les mêmes conditions, des indications topographiques ont une apparence plus précise et donnent plus facilement l'impression de la réalité. Cette observation est confirmée par le fait que, si on envisage les choses d'ensemble, le quatrième évangile n'a pas de cadre géographique réel plus qu'il n'a de cadre chronologique.

phiques qu'il donne et les répète d'une manière qui autorise à lui attribuer l'intention de fixer dans la mémoire de ses lecteurs le souvenir des lieux qu'il nomme.

Dans l'école critique, les indications géographiques du quatrième évangile sont souvent considérées comme un élément secondaire. M. K. pense qu'il faut prendre le contre-pied de cette opinion. Le nom et le caractère du lieu pourraient bien, d'après lui, être l'élément premier et le récit l'élément secondaire. Il n'y aurait pas localisation faite après coup de récits préexistants mais glorification de lieux saints par des récits destinés à en expliquer la valeur (p. 13).

Après ces remarques générales, M. K. étudie objectivement les données géographiques du quatrième évangile (ch. III). Le fait qu'un petit nombre des localités nommées n'ont pas pu faire jusqu'à présent l'objet d'identifications précises ne lui paraît pas constituer une objection valable contre le caractère de réalité de ces indications. Il souligne, en particulier l'accord remarquable qu'il y a sur plusieurs points entre la topographie du quatrième évangile et celle des itinéraires de pèlerins à partir du quatrième siècle.

Le chapitre IV qui forme la partie la plus importante du livre, étudie l'un après l'autre les morceaux du quatrième évangile qui contiennent des indications topographiques et essaie de les interpréter. Nous ne pouvons suivre ici l'exposé de M. K. dans tous ses détails, nous nous bornerons à donner quelques exemples de la méthode qu'il applique.

Il s'occupe d'abord du morceau *Jn.*, *1*, *19-51*, sur Jésus et Jean-Baptiste à Béthanie ou Bethabara. Dans le flottement relatif au nom de lieu il voit une preuve que la tradition s'est attachée non à la transmission littéraire des noms propres mais aux lieux mêmes. Cette conclusion serait peut-être justifiée si Béthanie et Bethabara étaient réellement des leçons concurrentes. Mais ce ne semble pas être le cas. Il est, au contraire, fort probable, comme l'admettent beaucoup de critiques, que la leçon Bethabara provient d'une conjecture faite par Origène parce qu'il ne trouvait pas dans la région du Jourdain de localité du nom de Béthanie. Ce fait constituerait une grave objection à la thèse de la constance de la tradition relative aux lieux. M. K. cite des témoignages d'Eusèbe et de Jérôme desquels il résulte que, de leur temps, les chrétiens aimaient à recevoir le baptême à Béthanie-Bethabara. Il admet qu'il en était de même au temps de l'évangéliste et qu'ainsi un jour nouveau éclaire la péricope johannique dans laquelle il faudrait reconnaître un témoignage se rapportant à une transformation par laquelle, de centre de baptême de Jean, Béthanie-Bethabara serait devenu un centre de baptême chrétien. Il nous semble que M. K. fait reposer sur le témoignage d'Eusèbe et de Jérôme plus qu'ils ne peuvent réellement porter. Il n'examine même pas si, ce qui serait l'hypothèse la plus simple, le fait qu'ils attestent n'aurait pas son origine dans la lecture du premier chapitre de Jean ? Est-il nécessaire de supposer une tradition antérieure pour expliquer que les chrétiens du IVe siècle, au moment où l'on commençait à s'intéresser aux lieux saints et à y aller en pèlerinage, aient attaché de l'intérêt à recevoir le baptême, là où Jean-Baptiste avait baptisé et où il était, par conséquent naturel de supposer que Jésus lui-même avait été baptisé ?

M. K. trouve dans le premier chapitre de Jean d'autres allusions à des lieux saints, il nomme par exemple les lieux de la vocation de Pierre, de la rencontre de Jésus avec Philippe et Nathanaël, enfin le figuier de Nathanaël. Notons seulement, à propos de ce dernier point, que la scène

de Nathanael sous le figuier n'est pas directement racontée, mais qu'il y est seulement fait une allusion qui prouve que ce qui est dit de Nathanaël est emprunté à une tradition plus développée. Ce fait va directement contre la thèse d'après laquelle les indications topographiques du quatrième évangile n'auraient pas une origine littéraire.

M. K. consacre un développement intéressant et souvent très suggestif à l'étude des péricopes dans lesquelles figure Cana. Il remarque que le rôle de cette ville comme centre de l'activité de Jésus n'est pas seulement juxtaposé à celui de Capernaum, mais qu'il est développé à ses dépens et il voit dans ce fait le reflet d'une situation qui existait au moment de la composition de l'évangile. A cette époque Cana aurait joué dans le christianisme galiléen un rôle plus important que Capernaum. Nous accorderons volontiers à M. K. qu'il est assez difficile d'admettre que Cana puisse n'être qu'une localité fictive et que l'on aurait peine à comprendre que ce village ait été choisi pour devenir un des centres principaux de l'activité de Jésus si aucun souvenir ne s'y était rattaché, ce que le silence complet des synoptiques pourrait faire supposer ou s'il n'avait joué aucun rôle dans le christianisme contemporain de l'évangile. Mais, ceci dit, il nous semble que M. K. exagère l'importance de Cana et cela parce qu'il ne tient pas compte d'un fait qui, pourtant, paraît incontestable, c'est que l'évangile de Jean ne peut pas être compris comme une œuvre qui se suffit à elle-même. L'auteur connaît les synoptiques et même les suppose connus de ses lecteurs puisqu'il lui arrive de faire allusion à des faits racontés par eux et qu'il n'a pas lui-même relatés [1]. Cela étant, le quatrième évangile ne peut être compris que comme un complément des synoptiques. Dans le cas particulier qui nous occupe, il ne faut pas considérer ce que le quatrième évangile rapporte de Cana comme s'opposant à ce que les synoptiques disent de Capernaum mais comme s'y ajoutant et cela amène à se demander si, en choisissant Cana pour y faire accomplir un miracle dont les synoptiques n'avaient pas parlé, Jean n'aurait pas voulu tout simplement enrichir leurs récits sans cependant les contredire directement. S'il en était ainsi — et au minimum la question devait être examinée — l'introduction de Cana dans le quatrième évangile n'aurait pas la portée que lui prête M. K.

Pour ne pas trop nous étendre nous ne dirons rien des études consacrées à Énon et à la Samarie et nous passerons tout de suite à la théorie que M. K. développe à propos des récits du *chapitre 6*. Il note avec soin le développement topographique assez complexe qui est à la base de ce chapitre. Parti d'un lieu qui n'est pas précisé mais qui doit être Capernaum, Jésus, accompagné de ses disciples, traverse le lac pour se rendre dans un lieu isolé [2]. Il monte avec eux sur une montagne qui n'étant pas plus clairement définie et étant supposée connue, peut, pense M. K., être identifiée à la montagne des Béatitudes. Il en redescend pour venir à la rencontre de la foule qui approche. Au pied de la montagne, sans doute à peu de distance

---

[1] Par exemple le choix des Douze, cf. Jn. *6, 70*.

[2] M. K. place le lieu de la multiplication sur la rive ouest du lac entre Capernaum et Tibériade en s'appuyant sur les 25 à 30 stades dont il est question dans *6, 19* et sur le fait que, pour regagner Capernaum, la foule utilise des barques venues de Tibériade *(6, 25)*. Mais *6, 17—21* nous paraît rapporter un double miracle, d'abord Jésus rejoint ses disciples en marchant sur la mer, puis la barque qui n'avait jusque-là que péniblement avancé arrive immédiatement au rivage. Les 25 à 30 stades doivent donc être augmentés de la distance miraculeusement parcourue.

du rivage, a lieu la distribution des pains, puis, voyant que la foule veut l'enlever pour le faire roi, Jésus se retire seul sur la montagne. Le soir les disciples s'embarquent pour regagner Capernaum et, dans la nuit, alors que l'état de la mer ne leur a permis encore que de parcourir 25 à 30 stades, Jésus les rejoint en marchant sur les eaux. Au moment où les disciples s'apprêtent à le faire monter dans la barque, ils abordent à Capernaum. Au matin, la foule constatant le départ de Jésus, revient à Capernaum en utilisant des barques venues de Tibériade. M. K. a parfaitement raison de le dire, dans un récit ainsi construit, les indications topographiques ne sont pas des éléments surajoutés, ils font partie de la structure même du récit. La question qui se pose est celle de savoir quelle est leur origine. La théorie que M. K. développe sur le rôle que Capernaum aurait joué dans un conflit entre une conception judaïsante et une conception hellénistique à tendances mystico-sacramentaires expliquerait, si elle était fondée, la localisation du discours à Capernaum, elle ne rend pas compte des autres indications topographiques de *Jn.*, *6*, notamment ce qui y est dit de la montagne et du lieu de la distribution des pains. L'identification avec la montagne des Béatitudes ne constituerait, si elle était fondée, ce qui est bien difficile à admettre, qu'une explication partielle et largement insuffisante de toute cette topographie. La comparaison du récit johannique avec le cycle synoptique des multiplications indique qu'il faut plutôt chercher l'explication du côté de l'utilisation par Jean d'une tradition historique plus ancienne que le récit synoptique.

Dans ce qui concerne Jérusalem, nous ne parlerons que de ce qui touche l'histoire de la passion. M. K. fait à ce propos diverses observations qui méritent d'être retenues. Il remarque, par exemple, que l'intérêt paraît porter au début sur le schéma chronologique [1] et qu'à partir de la traversée du Cédron, le soir de l'arrestation, il porte sur le schéma topogaphique. M. K. estime qu'à partir de ce moment, on peut aisément reconnaître une série de stations de la passion. Ceci n'est vrai qu'en partie. Si le récit johannique du reniement de Pierre contient des indications topographiques précises qui éclairent et permettent de comprendre le récit synoptique correspondant, il y a tel autre récit — comme celui de Jésus chez Hanne et Caïphe — qui présente une incohérence tographique complète et qui ne peut s'expliquer que par une série de remaniements et de surcharges littéraires.

Dans le récit de la comparution devant Pilate, M. K. attribue une importance capitale à la dualité des lieux où se déroule la scène (dehors et à l'intérieur du prétoire) et il pense que c'est cette dualité de lieux qui à déterminé le développement que le récit johannique présente par rapport au récit synoptique. Nous pensons que c'est exactement le contraire qui est vrai. La dualité de lieux est un procédé qui permet à l'évangéliste d'ajouter de nouveaux éléments au récit synoptique (les scènes qui se passent à l'intérieur du prétoire) [2] sans pour cela le contredire directement.

Nous ne sommes pas davantage disposé à admettre les vues que M. K. développe à propos de Golgotha et du sépulcre. Il est vrai que le récit

---

[1] Schéma qui serait celui de la « semaine sainte » (p. 39). Ailleurs cependant (p. 54) M. K. observe que la question de l'influence de la « semaine sainte » sur les récits évangéliques aurait besoin d'être élucidée. C'est une observation qui mérite d'être notée, étant données certaines tendances de la critique actuelle.

[2] Ce sont celles dans lesquelles la tendance à innocenter les Romains est la plus forte et qui, pour cette raison, ont un caractère nettement secondaire.

johannique contient deux précisions qui manquent dans les récits synoptiques. Le sépulcre est dans un jardin et à proximité du lieu de la crucifixion. Il est vrai, aussi, que ces indications s'accordent avec la tradition topographique de l'époque constantinienne. Mais quelle est la portée de cet accord ? Il ne nous semble pas que ce soit celle qu'aurait l'accord de deux témoignages indépendants l'un de l'autre. Quand, au IVe siècle, on a cherché l'emplacement de Golgotha et du sépulcre on a nécessairement dû s'inspirer des évangiles et comme le récit johannique contenait des précisions qui manquaient dans les synoptiques c'est lui que l'on a dû suivre principalement.

Si, en ce qui concerne Jérusalem et spécialement les lieux de la passion, nous ne pouvons pas souscrire au jugement favorable que M. K. porte sur la valeur des indications topographiques du récit johannique, en ce qui concerne Béthanie l'opinion qu'il formule nous paraît très solidement fondée. Dans l'épisode de la résurrection de Lazare, les indications topographiques sont étroitement mêlées à la structure même du récit. Trois lieux sont mentionnés, celui de la rencontre, la maison de Marie et la tombe, le premier étant situé sur le chemin qui conduit du second au troisième. Or, le pèlerinage de Silvia-Aetheria mentionne le lieu de la rencontre à 500 pas à l'ouest du tombeau, c'est-à-dire dans la direction de Jérusalem, ce qui ne peut être déduit de l'évangile d'après lequel Jésus, arrivant du Jourdain, vient par l'est. M. K. conclut de là que les lieux saints du IVe siècle sont indépendants du récit de l'évangile. Il pense que ces lieux saints existaient déjà au moment de la composition de l'évangile et que c'est sur eux qu'a été construit le récit de *Jn.*, *11*. Qu'étaient-ce que ces lieux saints ? M. K. pense que ce pourrait avoir été une colonie chrétienne qui se serait constituée aux portes de Jérusalem, à un moment où les chrétiens ne pouvaient résider dans la ville. Ce n'est évidemment là qu'une conjecture mais son degré plus ou moins élevé de vraisemblance n'influe pas sur la justesse des observations de M. K.

Dans le chapitre V, M. K. essaie de préciser le rôle des données topographiques du quatrième évangile. Elles lui paraissent d'impliquer une véritable vénération des lieux saints. Il leur attribue un rôle étiologique, c'est-à-dire qu'elles lui paraissent destinées à expliquer certains usages cultuels et la sainteté de certains lieux par des faits de l'histoire évangélique. Ce qui est ainsi expliqué dans le quatrième évangile, ce sont les conquêtes du christianisme hellénistique. Les récits topologiques de Jean sont destinés à répondre à des questions comme celle-ci : Pourquoi y a-t-il des communautés chrétiennes et des centres de baptême à Bethanie du Jourdain et à Enon ? Pourquoi y a-t-il une communauté florissante là où était autrefois le siège du culte samaritain ? Comment se fait-il que le centre de la propagande chrétienne en Galilée soit Cana et non Capernaum ?

Dans le chapitre VI, M. K. revient sur la question de l'influence exercée sur le récit johannique par l'étiologie cultuelle. Cette question est un peu en dehors du sujet principal du livre et on a l'impression que M. K. la traite d'une part parce que l'influence de l'étiologie est très comparable à celle de la topologie et de l'autre, pour montrer qu'il n'est pas dominé par l'esprit de système au point de ne voir partout que l'influence de la topologie. Nous ne nous arrêterons pas aux vues qu'il expose et dont plusieurs nous paraissent des plus contestables. C'est oublier qu'un nombre de plus en plus grand de critiques admet actuellement la priorité de la date johannique de la mort de Jésus par rapport à la date synoptique que d'expliquer cette date par l'assimilation du Christ à l'agneau pascal. Il

nous paraît aussi assez téméraire de s'appuyer sur le récit de la distribution des pains et sur l'épisode du repas qui accompagne la pêche miraculeuse au chapitre 21 pour conjecturer l'existence d'une forme accessoire du repas eucharistique célébrée le matin avec pain et poissons et sans vin. Mais c'est là une question dont la discussion détaillée nous entraînerait trop loin.

Quand, comme le fait M. K., on envisage le quatrième évangile surtout comme le reflet de la situation qui existait au moment de sa composition, on est tout naturellement amené à chercher à déterminer d'abord à quelle époque se place la situation supposée et ensuite à essayer de se faire une idée aussi claire que possible de cette situation. M. K. consacre à l'examen de ces questions les deux derniers chapitres de son livre.

On pense parfois que la connaissance de la Palestine que suppose le quatrième évangile se rapporte à la situation qui existait avant 70, et, par conséquent, doit être expliquée par des sources remontant jusqu'à cette époque. M. K. n'admet pas cette manière de voir. Il ne pense pas qu'après 70 Jérusalem n'ait plus été qu'un champ de ruines et il donne à l'appui de son opinion une série d'arguments qui méritent d'être pris en sérieuse considération [1]. Il note, par exemple, qu'Eusèbe donne une liste de quinze évêques judéo-chrétiens résidant à Jérusalem entre la mort de Jacques le Juste et la révolte de Barkochba (*H. e., IV, 5 s.*) et qu'ailleurs (V, 12) la liste des évêque est prolongée jusqu'après 135. Il cite le témoignage d'Épiphane d'après lequel Hadrien visitant Jérusalem vers 130 ou 131 trouva la ville et le Temple détruits, à l'exception des quelques maisons et d'une petite église élevée à Sion sur l'emplacement de l'Ascension. De ces témoignages il résulte que des chrétiens ont continué à résider à Jérusalem après 70 et qu'ils étaient en état de connaître les lieux auxquels se rattachait ou auxquels on rattachait les souvenirs de l'histoire évangélique. M. K. observe encore que la plupart des lieux de Jérusalem mentionnés dans le quatrième évangile étaient, comme la piscine de Béthesda ou le réservoir de Siloé, en relation avec la disposition même du sol en sorte qu'ils ne pouvaient pas être complètement détruits, ou bien qu'ils faisaient partie, comme le prétoire, d'importants monuments dont il est difficile de penser que l'emplacement même soit tombé dans l'oubli. Par contre l'évangile de Jean ne rattache à Jérusalem le souvenir localement précisé d'aucune scène d'intérieur. Il faut accorder à M. K. que son argumentation rend parfaitement plausible l'hypothèse d'après laquelle les indications topographiques de Jean auraient pour origine une inspection des lieux faite au moment de la composition de l'évangile, même si cette composition tombait dans le premier quart du second siècle ou même plus tard encore. Mais il ne s'agit là que d'une simple possibilité et il est illégitime de conclure des observations faites que c'est effectivement dans la période postérieure à 70 que les indications topographiques du quatrième évangile ont été recueillies.

A l'appui de la date qu'il assigne à l'évangile, M. K. fait valoir un argument qui ne nous paraît pas décisif. Dans l'épisode de la purification du Temple, les lynoptiques ont « Vous avez fait de ma maison une caverne de voleurs (ou de brigands) » (*Mc., 11, 17* et par). Jean a une expression sensiblement plus douce « une maison de commerce » (*2, 16*). Pour M. K.

---

[1] Il n'est pas sans intérêt de noter que M. Joachim Jeremias examinant la même question aboutit à des conclusions semblables à celles de M. K. Cf. J. Jeremias, *Wo lag Golgo'ha und das heilige Grab? Die Ueberlieferung im Lichte der Formgeschichte, Aggelos, I*, 1925, p. 141—173.

l'expression « caverne de brigands » serait une allusion à l'occupation du Temple par les Zélotes, au moment de la révolte juive. Jean, qui serait trop éloigné des événements pour prendre l'expression dans ce sens l'aurait jugée excessive et lui aurait substitué un terme plus modéré et mieux adapté à la scène. Cette argumentation ne nous convainc pas, car elle ne tient pas compte du fait, pourtant signalé par M. K. lui-même, que l'expression employée par les synoptiques est empruntée à *Jérémie*, 7, *11*. Or, c'est un fait bien connu que les récits évangéliques tendent à se conformer de plus en plus complètement aux récits et aux textes tenus pour prophétiques de l'Ancien Testament. On comprend dès lors que la parole de Jésus sur le Temple ait été transformée pour être rendue plus conforme à l'expression de Jérémie. L'évolution inverse serait proprement incompréhensible. Ainsi, loin de voir dans la forme que Jean donne à la parole de Jésus sur le Temple une expression qui serait sensiblement postérieure aux synoptiques, nous y verrions une forme plus archaïque que celle qui est donnée dans les trois premiers évangiles. Nous ne pouvons donc considérer que M. K. ait réellement établi que le quatrième évangile ne peut être placé avant la période 110-132.

Les réserves que nous avons été amenés à formuler tant sur l'interprétation que M. K. donne de telle ou telle indication topographique que sur la date qu'il attribue au quatrième évangile, font qu'il nous est, presque a priori, impossible de le suivre dans les conclusions qu'il formule dans son dernier chapitre sur la situation supposée par la formation de la tradition johannique. Si une partie au moins des données topographiques du quatrième évangile provient de traditions plus anciennes ou de combinaisons littéraires, elles n'ont ni la portée ni la signification que leur prête M. K. Il serait cependant injuste de ne pas noter que parmi les conclusions formulées, il en est, par exemple celles qui concernent les relations du christianisme avec les disciples de Jean-Baptiste, qui, sans doute, ne sont pas absolument nouvelles, mais qui confirment des faits déjà connus et les éclairent d'un jour nouveau.

L'analyse qui précède, malgré les critiques et les réserves que nous avons cru devoir formuler, aura, nous l'espérons du moins, montré tout l'intérêt que présente l'étude de M. K. Il a le mérite d'avoir inauguré une méthode nouvelle dont on devra désormais tenir compte. On ne pourra plus à l'avenir considérer les données topographiques des récits évangéliques comme des éléments accessoires ou comme de simples ornements sans portée réelle. Mais la méthode préconisée ne peut être réellement utile et féconde que si elle complète les méthodes suivies jusqu'ici, non si elle prétend se substituer à elles. C'est le fait d'avoir beaucoup trop négligé la critique littéraire du récit johannique qui vicie dans une large mesure les conclusions que formule M. K. Il est tombé dans un travers qu'évitent bien rarement ceux qui ont fait une découverte, c'est d'en exagérer la portée et de ne pas rendre pleinement justice à ce qui a été fait avant eux. Nous sommes persuadés que les thèses de M. K. devront être fortement amendées ; il lui restera le mérite d'avoir orienté la critique dans des voies nouvelles. Son mince volume fera, plus que tel gros commentaire, date dans l'histoire du problème johannique.

Signalons, en terminant, que le travail de M. K. apporte une très importante confirmation d'une idée qui se fait de plus en plus jour dans la critique, celle du caractère palestinien du quatrième évangile ou du moins de ses éléments narratifs.

Maurice GOGUEL.

RAOUL PATRY, *La religion dans l'Allemagne d'aujourd'hui*. Paris, Payot, 1926, 1 vol. in-8° de 246 p. Prix 20 fr.

Au cours d'un séjour prolongé en Allemagne, M. R. Patry a eu l'occasion d'étudier de près la religion dans l'Allemagne d'aujourd'hui. C'est le fruit de ses observations qu'il nous présente dans une série de chapitres solidement documentés qui envisagent les diverses manifestations de la vie religieuse allemande.

Les onze premiers chapitres sont consacrés aux deux confessions protestante et catholique. Après un premier chapitre dans lequel sont brièvement analysés l'ancien régime des cultes et celui qui a été organisé par la constitution de Weimar, M. P. montre quelles ont été les conséquences du statut nouveau pour les Églises protestantes, il analyse les divers courants qui se sont manifestés dans ces dernières années au sein du protestantisme allemand et l'effort encore tout récent pour grouper entre elles les diverses Eglises territoriales et enfin étudie l'attitude prise par le protestantisme dans les questions sociales.

A propos de ces divers chapitres, surtout à propos de celui dans lequel sont caratérisées les diverses tendances du protestantisme allemand, on pourrait reprocher à M. Patry d'avoir conçu sa tâche d'une manière un peu étroite et de s'être borné à décrire, d'une manière d'ailleurs fort intéressante, les faits qu'il a observés sans essayer de les expliquer. Dans sa préface, M. Patry déclare qu'il a renoncé à suivre la pensée théologique allemande dans ses prolongements récents parce qu'il n'aurait pu le faire sans remonter dans le passé. Il est bien vrai qu'une étude approfondie de cet aspect de la vie religieuse allemande l'aurait nécessairement amené à donner à son œuvre une ampleur bien plus grande que celle qu'il voulait ou pouvait lui donner. La limitation qu'il s'est imposée n'en est pas moins regrettable. Elle a pour conséquence qu'il y a dans son livre une simple description des faits mais que l'interprétation et l'explication que le lecteur attend y font défaut. Bien des manifestations de la religion allemande apparaissent avec évidence comme des contre-coups de la pensée religieuse. M. Patry a consacré, par exemple, un paragraphe très intéressant à la tendance catholicisante et néo-mystique qui se fait jour dans le protestantisme allemand contemporain. Il n'a peut-être pas, à ce propos, insisté autant qu'il l'aurait fallu sur les tentatives de réforme liturgique qui ont été faites notamment à Marbourg et dont on peut se faire une idée par une récente brochure de M. Rudolph Otto (*Zur Erneuerung und Ausgestaltung des Gottesdienstes*) [1]. M. Patry note justement l'influence exercée dans ce sens par le livre de M. Otto, *Das Heilige*, mais c'est tout juste s'il consacre à ce livre cinq lignes alors que le succès qu'il a obtenu malgré son caractère assez abstrait est un symptôme très suggestif de l'état religieux de l'Allemagne actuelle [2].

Aux yeux de ceux qui sont imbus du vieil esprit protestant, ces préoccupations d'enrichissement et de renouvellement liturgique ne s'expliquent pas seulement par l'influence du mysticisme, mais dénotent aussi une ten-

[1] La Revue parlera prochainement de cette brochure.

[2] Publié en 1917, il a eu en 1924 sa quatorzième édition. Puisque nous parlons du livre de M. Otto, rappelons qu'il témoigne d'une influence profonde de la pensée religieuse de l'Inde et regrettons, à ce propos, que M. Patry n'ait pas consacré un chapitre à cette influence qui est loin de s'être exercée seulement sur M. Otto et qui est très caractéristique de l'état des esprits religieux en Allemagne.

dance nettement catholicisante et à ce propos, une observation s'impose que M. Patry eut certainement faite s'il s'était préoccupé davantage de la théologie proprement dite. Il y a une analogie caractéristique entre ces tendances catholicisantes et les conceptions de la *formgeschichtliche Schule* qui insistent d'une manière presque exclusive sur le rôle de la conscience collective, c'est-à-dire de la communauté dans la formation des évangiles et, plus généralement dans la genèse du christianisme. Ce n'est pas par hasard que tel des représentants les plus en vue de la nouvelle école de critique évangélique est, en même temps, un partisan décidé des réformes liturgiques.

Quatre chapitres sont consacrés au catholicisme qui naturellement a été bien moins profondément bouleversé que le protestantisme par les événements récents. Ici une méthode purement descriptive n'a pas les mêmes inconvénients que pour le protestantisme.

Signalons encore les pages curieuses que M. Patry a consacrées à ce qu'il appelle d'un terme un peu paradoxal mais qui répond bien aux faits le christianisme païen. Il y a là un bien intéressant chapitre de pathologie religieuse.

Les trois derniers chapitres du livre se rapportent moins directement que les précédents à la religion. Ils traitent du conflit scolaire, de la question juive [1] et du mouvement de la jeunesse. Ces chapitres sont pleins de faits du plus haut intérêt. Le dernier surtout est révélateur de tendances très diverses. A côté de symptômes pleins de promesses, il y en a d'autres qui sont singulièrement inquiétants. Il est impossible de prévoir l'issue du conflit qui aura pour l'avenir de l'Europe les plus graves conséquences.

Maurice GOGUEL.

[1] A propos de la question juive, il eut été intéressant de rechercher si la vogue dont jouit actuellement Marcion ne serait pas, dans une certaine mesure au moins, un contre-coup de l'antisémitisme. N'y relève-t-on pas en effet comme un désir de désolidariser le christianisme d'avec la tradition juive? N'est-il pas caractéristique que Harnack ait exprimé à la fin de son capital ouvrage sur Marcion le regret que l'Eglise ait conservé l'Ancien Testament dans son canon?

# Revue des livres

DELAFOSSE (Henri), *Les écrits de Saint-Paul. I. L'épître aux Romains, traduction nouvelle avec introduction, notes et commentaires*, Paris, Rieder, 1926 (collection « *Christianisme* » N° 13), 1 vol. in-16 de 158 p. Prix: 9 fr.

La théorie que M. Delafosse développe sur l'épître aux Romains est entièrement nouvelle. Elle ne rappelle en rien les systèmes divers qui ont été successivement proposés pour l'interprétation de ce document fondamental de la théologie apostolique. Si l'on tenait absolument à comparer ses idées à un système antérieur, on ne pourrait guère songer qu'à celui de M. Voelter, qui reconnaît dans l'épître aux Romains un fond paulinien authentique surchargé et très profondément altéré par le travail d'un ou de plusieurs rédacteurs postérieurs [1]. Mais M. Delafosse emploie une toute autre méthode que M. Voelter et les résultats auxquels il aboutit sont très différents des siens.

Pour M. Delafosse, l'épître envoyée aux Romains par Paul a été l'objet de deux remaniements successifs ; les marcionites s'en sont emparés d'abord et en ont donné vers 140 une édition amplifiée et adaptée à leurs idées. Après la condamnation du marcionitisme, certaines des affirmations introduites dans l'épître ont paru dangereuses et on a jugé utile de les corriger et de les neutraliser par des corrections et par des gloses. Ce travail de révision catholique se serait poursuivi au moins en deux étapes. En résumé, l'épître aux Romains, telle que nous la lisons, serait la revision catholique d'une adaptation marcionite d'une lettre authentique de Paul [2].

Sur un point particulier, mais sur un point seulement, la théorie de M. Delafosse n'est pas absolument nouvelle [3]. Depuis Baur, un grand

---

[1] Daniel Voelter, *Die Komposition der paulinischen Hauptbriefe, I*, Tübingen, 1890 ; p. 8-88 ; *Paulus und seine Briefe*, Strassburg, 1905. p. 135-228.

[2] Indiquons au moins en note une question qui vient immédiatement à l'esprit et à laquelle M. Delafosse ne paraît pas avoir songé : si vraiment l'épître aux Romains n'a reçu sa forme définitive que dans le dernier quart du second siècle, comment expliquer qu'aucune trace des différents états par lesquels elle aurait passé ne se retrouve dans la tradition manuscrite.

[3] Cela ne diminue pas l'originalité de M. Delafosse puisque, dans une note (p. 81 n. 1), il dit que lorsque les pages consacrées par lui au fragment *16*, 25-27, étaient achevées, il a constaté que la thèse de l'origine marcionite de ce fragment était soutenue par Harnack, dans son ouvrage sur *Marcion*. D'une manière générale M. Delafosse paraît peu au courant de la littérature relative à l'épître aux Romains. Sauf erreur, en dehors de la référence incidente au *Marcion* de Harnack, on ne trouve cité dans son livre que le commentaire du P. Lagrange.

nombre de critiques ont contesté l'attribution à Paul des *versets 25 à 27* du *chapitre 16*, et, parmi eux, beaucoup ont pensé — avec raison selon nous — que ces versets provenaient de l'édition marcionite des lettres de Paul. Mais si des critiques comme Harnack ou comme Corssen, à qui on doit une étude qui n'est pas loin d'être définitive sur la tradition manuscrite de l'épître aux Romains[1], se prononcent contre l'origine paulinienne, ce n'est pas uniquement, comme M. Delafosse, parce que les idées contenues dans ce passage leur paraissent présenter des analogies avec certaines notions essentielles du marcionitisme, mais encore parce que des faits positifs tels que le flottement sur la place occupée par le morceau *16, 25-27* et le fait bien attesté qu'il a existé une édition de l'épître aux Romains qui ne contenait pas la doxologie finale, fournissent des raisons positives, nous dirions volontiers objectives, de douter de son caractère primitif.

C'est uniquement sur l'examen de la cohérence interne des idées et sur l'harmonie qui lui paraît faire défaut entre le contenu des diverses sections de l'épître que M. Delafosse s'appuie pour en répartir la substance entre trois couches successives de dates différentes et d'inpirations fort diverses. La méthode qu'il suit nous paraît fort dangereuse. Elle expose à ne pas tenir un compte suffisant du fait que la logique d'un homme comme Paul est bien différente de notre logique occidentale et moderne et qu'elle pourrait bien lui avoir permis de juxtaposer, voire même de concilier et d'harmoniser dans sa pensée, des idées qui nous paraissent contradictoires et qui même le sont, au point de vue d'un raisonnement purement abstrait. Dire, comme le fait M. Delafosse, que l'épître, telle que nous la lisons, est une « bourriche étrange » (p. 7), ce n'est pas établir qu'elle n'a pas pu être écrite sous cette forme par l'apôtre Paul.

Si l'on veut comprendre la pensée d'un homme comme Paul, il y a quelques principes qu'il ne faut pas perdre de vue et auxquels M. Delafosse n'a pas songé.

La logique et la dialectique pauliniennes sont, pour une part, inspirées du rabbinisme. Il y a chez lui de l'allégorie, de la typologie, des raisonnements purement verbaux qui ne nous paraissent, disons même qui ne sont nullement probants, mais qui l'étaient pour Paul aussi bien que pour ceux à qui il s'adressait. On est mal préparé à comprendre ces raisonnements et à saisir la pensée qu'ils expriment quand on n'y voit, comme le fait M. Delafosse, que des « extravagances accumulées », des « arguties grotesques », un « sophisme » dans lequel Paul « se lance à corps perdu » (p. 52-53)[2].

En second lieu, la pensée de Paul présente de violentes antithèses. Elles sont dues non seulement à son tempérament, mais encore, pour une large part, aux conditions dans lesquelles sa pensée s'est formée et au fait

---

[1] P. Corssen, *Zur Ueberlieferungsgeschichte des Römerbriefs*, Z. N. T. W., X, 1909, p. 1-45, 97-102.

[2] Il n'est donc pas légitime d'opposer, comme le fait M. Delafosse, la formule « péremptoire et concise » de *3, 21-26*, à la « thèse laborieuse et boiteuse qui se traîne le longue des *chapitres 4, 9 et 10* » (p. 53). Les deux morceaux étaient aux yeux de Paul aussi clairs et aussi décisifs l'un que l'autre. Il faut aussi tenir compte d'un fait que M. Delafosse ne paraît pas avoir aperçu c'est que dans *3, 21-26* nous avons simplement l'exposé d'une thèse et que, dans les parties des *chapitres 4, 9 et 10* que M. Delafosse met en parallèle et en contraste avec ce passage, il y a la démonstration dialectique de cette thèse.

que, dans une certaine mesure au moins, son christianisme s'est constitué en opposition avec son judaïsme antérieur.

Enfin — et ceci n'est pas ce qu'il y a de moins important — rien ne serait plus faux que de se représenter Paul comme un théoricien abstrait réalisant, dans le calme d'une vie consacrée à de paisibles méditations, l'harmonie d'un système en parfait équilibre dialectique. Paul est homme d'action et polémiste et, dans l'expression qu'il donne à sa pensée, il est facile de reconnaître le contre-coup des expériences qu'il a faites et des luttes qu'il a du soutenir.

Si l'on veut essayer de comprendre le paulinisme, il ne suffit pas de le démonter comme une pièce d'horlogerie, il faut essayer de le comprendre de l'intérieur. Il faut, pour cela, un effort de compréhension sympathique. Il n'est pas très surprenant que M. Delafosse, qui s'est borné à disséquer l'épître aux Romains comme on dissèque un cadavre, n'ait pas réussi à en saisir le secret.

Il faut aussi regretter que M. Delafosse n'ait pas fait un effort suffisant pour essayer de comprendre l'épître dans son ensemble. Dès l'abord, il opère comme s'il était a priori certain que l'épître aux Romains n'était qu'une mosaïque d'éléments hétérogènes. Il prend, dans un ordre dont les raisons n'apparaissent pas d'une manière évidente, tel passage, puis tel autre; il fait une série d'observations parfois un peu subtiles, parfois au contraire quelque peu superficielles, dont il conclut que tel morceau puis tel autre ne cadre pas avec telle ou telle autre partie de l'épître et ne peut pas être de Paul. Il essaye ensuite de déterminer son caractère et sa tendance et par là de fixer l'époque de sa rédaction [1].

Pour examiner en détail la théorie de M. Delafosse, il faudrait donner d'abord une analyse serrée de l'épître pour déterminer si, oui ou non, on y trouve une pensée cohérente. Il faudrait ensuite reprendre l'étude de chacun des morceaux examinés par M. Delafosse. Cela revient à dire qu'il faudrait — d'un point de vue un peu particulier, il est vrai — écrire tout un commentaire de l'épître aux Romains. Comme il n'est pas possible d'esquisser ici ce travail, même d'une manière rapide, nous nous bornerons à examiner un petit nombre de points. Nous préférons limiter ainsi la discussion plutôt que de nous exposer, en l'étendant davantage, à lui donner un caractère par trop superficiel.

Un point capital pour M. Delafosse est d'établir quelle était la composition de la communauté romaine au moment où Paul lui a écrit et pour quelle raison il s'est adressé à elle. Pour répondre à cette question,

---

[1] Notons à ce propos que pour fixer l'époque à laquelle appartiennent les morceaux qu'il écarte de l'épître, M. Delafosse ne tient pas suffisamment compte du fait que certaines idées caractéristiques de mouvements comme le marcionitisme ou le montanisme ne sont pas des créations *ex nihilo* faites par Marcion ou par Montan. Nous indiquerons un peu plus loin un exemple relatif au montanisme. En ce qui concerne le marcionitisme il suffit de noter qu'il est la solution radicale d'un problème qui s'est posé dès les origines du christianisme, celui de la relation de la religion nouvelle avec l'Ancien Testament. La solution préconisée par Marcion n'est que le développement systématique et exclusif de certaines tendances qui apparaissent déjà, il est vrai unies à d'autres, chez Paul et chez Jean et même chez Jésus. Il ressort de là que si, dans un développement, on rencontre l'idée d'une opposition entre l'Evangile et l'Ancien Testament, il n'est pas légitime d'en conclure que ce développement doit être nécessairement marcionite.

il prend son point de départ dans l'affaire de la collecte. En en parlant aux Romains, Paul ne peut avoir eu en vue que deux buts différents, suivant ce qu'étaient ses lecteurs. Si c'étaient des chrétiens d'origine juive, il a voulu se présenter à eux sous un jour favorable en insistant sur son dévouement pour son peuple, ce qui lui permettait d'espérer qu'ils interviendraient en sa faveur à Jérusalem, ou, précisément, il allait avoir des questions fort délicates à régler avec les judéo-chrétiens. Si, au contraire, les chrétiens de Rome étaient d'origine païenne, il ne pouvait leur parler de la collecte que pour leur demander de s'y associer, ce qu'il ne fait pas dans l'épître. De plus, il s'exprime *(15, 27)* en des termes qui seraient blessants pour des pagano-chrétiens, puisqu'il les présente comme ayant une dette à l'égard des Juifs. Paul n'ayant pu, pense M. Delafosse, s'exposer à froisser les Romains au moment où il essayait de les gagner à sa cause, il faut en conclure que l'épître ne peut être adressée qu'à des judéo-chrétiens.

Pour de multiples raisons, cette argumentation ne nous paraît pas probante. C'est assigner à l'épître un but beaucoup trop étroit que de la mettre en relations uniquement avec l'affaire de la collecte et avec la rencontre que Paul va avoir avec les chefs de l'Eglise judéo-chrétienne à Jérusalem. Il ne faut pas oublier que Paul annonce une prochaine visite à Rome et que l'épître, par conséquent, a pour but de préparer cette visite. Comment, d'ailleurs, Paul pourrait-il espérer soit une participation des chrétiens de Rome à la collecte, soit une intervention de leur part en sa faveur à Jérusalem, alors qu'il écrit au moment où il va partir de Corinthe pour Jérusalem et où, par conséquent, il ne resterait pas aux Romains le temps matériellement nécessaire soit pour lui faire parvenir leurs dons, soit pour envoyer un message aux chrétiens de Jérusalem ?

Ajoutons aussi que Paul a, d'une manière trop profonde, le sentiment que l'Evangile est la réalisation de la prophétie, l'accomplissement de la promesse faite à Abraham, pour qu'il faille s'étonner qu'il présente les païens convertis comme les bénéficiaires d'une grâce qui, en premier lieu tout au moins, était destinée aux Juifs. M. Delafosse lui-même ne considère-t-il pas la déclaration de *1, 16* sur l'Evangile puissance de salut pour le Juif d'abord, comme faisant partie de l'épître primitive, c'est-à-dire comme venant de Paul lui-même ?

Le moins que l'on puisse dire, c'est que M. Delafosse n'a nullement démontré que les chrétiens de Rome étaient d'origine juive. Par là une partie essentielle de son argumentation se trouve ruinée et, par exemple, la base manque à ce qu'il dit de l'impossibilité qu'il y aurait à admettre que Paul ait adressé à des judéo-chrétiens dont il cherchait à conquérir les bonnes grâces, la sévère critique du judaïsme qu'on lit au *chapitre 2*.

Nous ne pouvons non plus trouver aucune difficulté dans la critique qui est faite au *chapitre 1* des mœurs païennes. D'abord, ce morceau a un caractère général et théorique et, en second lieu, il faut observer que, quelle que soit leur origine, ceux à qui Paul s'adresse ne sont ni des païens ni des juifs, puisque, en se convertissant à l'Evangile, ils ont renoncé à leur ancienne manière de vivre et au jugement qu'ils portaient sur leur conduite.

M. Delafosse considère comme une interpolation le morceau *8, 26-27* dans lequel il est question de l'Esprit qui intercède pour les croyants. Il justifie cette élimination par trois raisons. La première est que le mot

ὡσαύτως, par lequel commence ce morceau, établit une relation étroite avec ce qui précède. Or, cette relation n'existerait pas, puisque les versets précédents expriment une idée, celle du salut, qui n'est réalisée qu'en espérance, idée qui n'aurait aucun rapport avec celle de l'intercession de l'Esprit. Ceci n'est nullement probant, car les deux idées ont ceci de commun qu'elles expriment le sentiment que l'œuvre de la rédemption n'est pas achevée et que, par conséquent, il reste au croyant un effort à accomplir pour entrer en possession du salut. Dans cet effort, il est assisté par l'intercession de l'Esprit.

Le second argument de M. Delafosse n'est pas plus solide. Il observe que, tandis que dans *8, 26* c'est l'Esprit qui intercède, *8, 34* dit que le Christ intercède pour nous. Il n'y a de contradiction entre ces deux déclarations que si on oublie que dans *II Cor., 3, 17*, Paul dit expressément : « Le Seigneur, c'est l'Esprit ».

M. Delafosse croit enfin que les « soupirs inexprimés de l'Esprit » évoquent nécessairement l'idée de l'extase montaniste. Mais l'extase est, dans le christianisme, un phénomène beaucoup plus ancien que le montanisme et si l'on veut se faire une idée de ce que peuvent être les soupirs inexprimés de l'Esprit, il n'est pas nécessaire de descendre jusqu'à l'époque des prophètes phrygiens, il suffit de se reporter à ce que le *chapitre 14* de la première épître aux Corinthiens dit de la glossolalie .

Nous dirons, pour terminer, quelques mots de l'interprétation très neuve, mais malheureusement aussi très paradoxale, que M. Delafosse donne du développement des *chapitres 13 et 14* sur les forts et les faibles. L'exhortation, ou plutôt la double exhortation que contient ce passage, dans lequel M. Delafosse veut reconnaître l'œuvre de deux auteurs successifs, lui paraît se rapporter à la situation créée à Rome, vers le milieu du second siègle, par l'introduction de la réforme pascale. Ce qui est dit du jeûne pratiqué par les faibles, jeûne auquel l'auteur, bien qu'il ne partage pas le point de vue des faibles, conseille aux forts de s'associer par condescendance, serait celui que la célébration pascale nouvelle imposait à certains jours où les anciennes habitudes ne le connaissaient pas. Le passage *14, 5* sur la considération des jours se rapporterait à l'opinion de ceux qui pensaient que la Pâque devait nécessairement être célébrée un dimanche, tandis que, d'après les anciennes coutumes, elle pouvait l'être n'importe quel jour de la semaine.

Tout cela est évidemment très ingénieux, mais c'est aussi très chimérique. Dans l'ensemble du morceau il n'y a pas un seul mot qui vise, directement ou indirectement, la pâque. En outre — et ceci est plus probant encore à nos yeux — ce qui est dit du jeûne a un caractère absolu. « L'un croit, dit Paul, qu'il peut manger de tout, le faible ne mange que des légumes » *(14, 2)*. Il n'y a ici rien qui indique que l'auteur n'ait en vue que la conduite à tenir à certains jours particuliers. Il parle d'une manière générale, en s'adressant à des gens qui considéraient certains aliments, la viande et le vin, comme souillés, non à des gens qui estimaient convenable de s'imposer à certains jours des privations ou des renoncements. Il n'y a donc aucune relation entre notre texte et le jeûne pascal. Au contraire, ce qui est dit des faibles s'éclaire si on le rapproche des discussions de la première épître aux Corinthiens sur les choses sacrifiées aux idoles.

Nous nous trouvons vis-à-vis du livre de M. Delafosse dans cette

position ingrate de ne pouvoir l'approuver que sur un point (en ce qui concerne la doxologie finale), où il expose une opinion qui n'est pas nouvelle. Nous sommes contraint, sur tous les autres points, d'écarter ses conclusions comme arbitraires. Sa méthode exégétique nous paraît trop fragmentaire et trop superficielle. Pratiquée comme elle l'est par lui, la critique biblique deviendrait bien vite un jeu d'esprit assez vain. Nous pensons avoir donné assez de preuves du sentiment très vif que nous avons des droits et des devoirs de la critique, pour que l'on ne pense pas que la sévérité de notre jugement nous est dictée par l'effroi que nous inspirerait la hardiesse des conclusions de M. Delafosse. Aucune théorie, si hardie qu'elle soit, ne peut nous effrayer pour peu qu'elle soit solidement appuyée sur des arguments probants, mais l'arbitraire ne nous paraît pas plus légitime chez les novateurs que chez les conservateurs. Nous ne sommes pas disposés à l'admirer chez M. Delafosse plus que chez le P. Lagrange.

En parlant ainsi, nous avons le sentiment de défendre les droits et les véritables intérêts de la critique que rien ne risque autant de compromettre que des constructions arbitraires et — qu'on nous passe le mot — fantaisistes comme celle que M. Delafosse vient d'édifier à propos de l'épître aux Romains.

Maurice GOGUEL.

Mlle A. SALOMON, *Jean-Michel Lorenz, professeur d'histoire à l'Académie de Strasbourg, 1723-1801*. Extrait de la Revue d'Alsace.

Dans quelques articles parus dans la Revue d'Alsace et réunis en une brochure de 104 pages, Mlle Salomon vient de faire revivre la figure d'un grand historien alsacien du XVIIIe siècle, Jean-Michel Lorenz, tombé presque dans l'oubli. Nommé, en 1771, successeur de Schöpflin, il sut continuer jusqu'à la Révolution la tradition de ce maître. Lorenz aussi attira la jeunesse russe, allemande et scandinave à Strasbourg, Il eut comme élèves Metternich et Bonaparte.

Par sa mère, il descendait de la famille Sebitz qui pendant 134 ans a fourni à Strasbourg des médecins et des professeurs. Son père était le pasteur Lorenz qui prononça l'oraison funèbre à l'occasion des obsèques du Maréchal de Saxe. Jean-Michel était frère de Frédéric-Sigismond Lorenz, prédicateur estimé et maître d'Oberlin, et beau-frère de J.-G. Stuber, précurseur d'Oberlin.

La Révolution, en dispersant ses élèves, interrompit son activité. Il fut du nombre des suspects emprisonnés au moment de la Terreur. On lui reprocha les éloges qu'il avait prodigués à la royauté. En sa qualité de professeur d'histoire (et autrefois d'éloquence latine), il était l'orateur attiré à l'occasion des solennités patriotiques. Il avait prononcé à plusieurs reprises le panégyrique du roi et fait, en 1781, à l'occasion du Centenaire du rattachement de Strasbourg à la France, un discours retentissant dans lequel il exprimait (tout comme Blessig à la même occasion) sa joie de ce qu'enfin « la fille perdue fût rentrée dans les bras de sa mère ... et que les misères de tant de siècles aient été bannies à jamais ».

Relâché, il consacra ses dernières années à des travaux historiques, une histoire de Strasbourg et une histoire de France embrassant les premières années de la Révolution. Lorenz se trouve être ainsi le premier en date des historiens de la Révolution.

J. M. Lorenz partageait entièrement les idées religieuses de son

frère F. S. Lorenz dont il a écrit la biographie. Comme lui, il ne faisait guère de différence entre les sceptiques et ceux « qui renouvelaient les erreurs des Pélagiens et des Sociniens ». Très éloigné de l'optimisme du XVIIIe siècle, de sa confiance en « les forces de la nature humaine », il croyait à la corruption du cœur humain et à la nécessité absolue de la grâce et « du don de l'Esprit pour pouvoir vaincre les passions » et pour faire le bien.

S'il ne croyait pas pouvoir fraterniser avec des coreligionnaires ne partageant plus ces convictions fondamentales, il espérait que, malgré la divergence de formes et de rites, impossible à supprimer, une entente pourrait s'établir entre catholiques et protestants sur les points essentiels, et qu'ainsi une « pieuse concorde » pourrait régner entre les membres croyants des deux Eglises. Il avait discuté ces idées en 1762 avec le préfet des archives du Vatican, Garampi, auquel il avait servi de guide lors du séjour que celui-ci avait fait à Strasbourg. 23 ans plus tard, en 1785, Garampi était devenu cardinal. Lorenz, en lui adressant des félicitations, lui soumit à nouveau son projet d'entente et lui demanda d'en être l'artisan. « Faisons régner la paix, et confions à Christ ce qui nous sépare encore ; ne brisons pas pour cette raison, dans cette vie si pleine de misères et d'ennuis, les liens de la fraternité divine. » Lorenz exprima au cardinal le vœu « que vous consacriez toute la gloire du talent et des honneurs qui resplendissent en vous, à confirmer et à consolider la concorde dont nous venons de parler. » Garampi répondit : « Permettez-moi de vous renvoyer à la première et à la deuxième instruction pastorale de Bossuet sur les promesses de l'Eglise. Vous y trouverez facilement ce qu'il faut attendre de cette bonne volonté que vous possédez à un si haut degré. »

Ces documents, publiés pour la première fois, sont une contribution intéressante au mouvement des idées dans les milieux protestants à la veille de la Révolution. Ils nous font voir les raisons pour lesquelles les croyants à la façon de Lorenz ont eu de la peine à vivre dans une même Eglise avec « la foule et la masse des nôtres qui ne sont unis à nous que par les cérémonies extérieures ... sans être pour cela nés à la vie de l'Esprit ». Ils nous montrent non moins clairement pourquoi il leur a été impossible de se rapprocher d'une Eglise qui leur demandait, pour fraterniser avec elle, le sacrifice total de leur indépendance.

La brochure se termine par un chapitre sur le séminaire épiscopal pendant la Révolution. Ce chapitre complète le volume que M. le chanoine Gass a consacré au Séminaire pendant la Terreur, en utilisant des documents d'origine protestante en partie encore inédits (correspondance de D. Fr. Weber, charpentier du chapitre de Saint-Thomas) ou publiés par Mlle Salomon. Parmi ces derniers il faut citer le traité du professeur Is. Haffner : « Wofür ich Gott danke », publié dans cette revue, nov.-déc. 1923, et les 31 lettres de J.-M. Lorenz, reproduites avec de nombreuses annotations dans la brochure. Ecrites après le 9 thermidor, « ces lettres nous permettent de suivre les progrès lents et prudents de la réaction dont l'écho parvient jusqu'au Séminaire et qui provoquent chez les prisonniers des alternatives d'espoir et de découragement ».

Grâce à ces documents, nous entrons dans l'intimité des prisonniers qui s'ingéniaient à s'adoucir la captivité par le charme de l'amitié, par des repas en commun, par de longues conversations sur les événements du jour, par la musique, le chant des cantiques ou par l'étude. Le traité de

Haffner et les lettres de Lorenz, de même que celles de Blessig, publiées partiellement dans la biographie de Blessig par Fritz et plus complètement dans les « Monatsblätter der Blessigstiftung », 1847-49, nous renseignent aussi abondamment sur « les dispositions morales et spirituelles des prisonniers » et nous fournissent la preuve de l'intensité et de la sincérité de leurs convictions religieuses et chrétiennes qui leur permettaient de supporter leurs épreuves avec une sérénité remarquable. Il serait difficile de constater sous le rapport de la confiance en Dieu et du courage moral une différence entre le piétiste orthodoxe Lorenz et les supranaturalistes rationalisants Blessig et Haffner. Chez aucun d'eux on ne trouve de trace des déséquilibre ou de sensibilité morbide.

Un jour, douze d'entre les prisonniers se sont constitués en tribunal pour juger un pasteur qui avait abjuré et qui, malgré cette défaillance, avait été emprisonné comme feuillant. Lorenz fut nommé chef des jurés. L'accusé plaida lui-même sa cause et la perdit. Les juges qui le réprouvèrent unanimement étaient tous prêts à donner leur vie plutôt que de renier un seul jour leur attachement au christianisme.

Pendant ces mois de captivité, Lorenz a dû ressentir ce qui l'unissait à des hommes qu'il avait si lontgtemps été disposé a assimiler à des sceptiques.

Il n'est pas étonnant que ces hommes à l'esprit large, mais qui avaient fait preuve de tant de fermeté, de tant de fidélité à leurs principes et qui avaient si hautement prouvé leur attachement au christianisme, aient été considérés, après la Terreur et jusqu'à leur fin, comme des chefs auxquels la population protestante tout entière pouvait remettre avec confiance le soin de ses intérêts spirituels. Eux-mêmes rendaient volontiers hommage à la foi et à la loyauté d'hommes qui continuaient à comprendre la vie chrétienne autrement qu'eux. Voici comment Blessig annonça, en 1801, à son Eglise la mort de J. M. Lorenz : « Le bienheureux qui vient de nous quitter, était un disciple et un confesseur de Jésus-Christ, selon ses lumières, loyalement, avec une foi absolue. Son cœur et sa vie étaient entièrement consacrés à son Sauveur. » La « divine fraternité » était rétablie au sein du protestantisme.

H. STROHL.

FRIEDRICH HEILER, *Christlicher Glaube und indisches Geistesleben : Rabîndranâth Tagore, Mahâtmâ Gândhî, Brahmabandhav Upâdhyâya, Sadhu Sundar Singh* ; Munich 1926, chez Ernest Reinhardt, 104 pages ; prix : 2 marks.

Le christianisme, puissance enthousiaste et « volcanique » en ses origines, ne se stabilise — pour devenir « le levain pénétrant la pâte » — qu'en se mariant intimement à la pensée, la mentalité particulière, la « philosophie » des peuples et des races au sein desquels il s'est installé. L'Eglise orthodoxe d'Orient doit son existence à l'endosmose réciproque de l'Evangile et de l'intellectualité mystico-spéculative de l'hellénisme. Synthèse de l'incomparable énergie biblique et de l'esprit latin, discipliné par la stricte légalité et disciplinant le monde par elle — c'est là le christianisme romain. Symbiose vivace du message évangélique, découvert de nouveau dans sa pureté et sa téléologie primitives, et de l'indépendance morale, de la majorité spirituelle due à l'esprit émancipateur de la Renaissance — tel fut le germe de l'expression protestante de la religion chrétienne.

Comment se fait-il que le christianisme, vainqueur rapide du proche Orient et du monde gréco-romain, ainsi que des races germanique, celtique et slave, se soit, dès le second siècle, heurté à la civilisation indoue comme à un inébranlable mur d'airain ? Et comment expliquer l'échec à peu près complet, dans cette même civilisation, tant de la mission catholique inaugurée au XVIe siècle, que de la mission protestante, entreprise dès le XVIIe ? Que signifient, en effet, après un triple effort missionnaire aussi vigoureux, les quelques quatre millions de chrétiens indous de l'heure présente, auprès des trois-cents millions d'habitants du pays ? Que penser de tout cela ? Existe-t-il encore une chance de voir l'esprit chrétien et l'esprit indou se fondre en une unité organique et féconde, semblable à l'alliance que contractèrent avec l'Evangile, dans les premiers siècles, la vie et la pensée gréco-latines ? Les représentants actuels du christianisme auront-ils ou n'auront-ils pas la joie d'assister, sur le point du globe peut-être le plus intensivement religieux, au spectacle merveilleux de la naissance d'une nouvelle et tout originale « société chrétienne » ?

Dans l'ouvrage ci-dessus, M. Heiler pose ce passionnant problème (p. 9-10). Et voici sa réponse (p. 10) : « Les statistiques missionnaires, déclare-t-il, sont superficielles et trompeuses. Que l'on examine du dedans la vie spirituelle de l'Inde, et l'on constatera un fait surprenant. Les progrès que l'influence de l'esprit chrétien y a faits depuis cent ans, sont extraordinaires. Nonobstant toutes les statistiques, il est permis de parler d'une véritable marche triomphale du christianisme dans la patrie des Védas. Ce vieux sol subit aujourd'hui, avec force, l'emprise chrétienne. Le christianisme est devenu une grande puissance dans l'Inde. *Les penseurs les plus marquants de ce pays sont dominés par l'Evangile. Ils lui doivent ce qu'ils possèdent de meilleur. Et c'est là un effet indirect des efforts de la mission chrétienne* ».

On connaît les précurseurs de ce mouvement. Ce sont les deux promoteurs du Brâhma-Samâj, Râm Mohan Rai (mort en 1833) et Devendranâth Tagore, le père du poète. Le premier fit de Jésus son guide moral, un peu à la manière des rationalistes du XVIIIe siècle, et il pensait qu'en synthétisant les éléments éthiques de l'indouisme, de l'islam et de l'Evangile, il fournirait à son peuple et au monde la religion définitive. Quant au second, il s'en tenait certes aux Upanishads, et non au Nouveau Testament ; mais sa vie religieuse — en laquelle s'équilibraient parfaitement la méditation et l'action — et sa prière, expression du désir de *coopérer* efficacement à l'avancement de l'œuvre de Dieu dans le genre humain, trahissaient sans contredit une forte inspiration chrétienne (p. 10-12). A ces deux grands animateurs il convient d'ajouter Keshub Chandra Sen, fondateur du Brâhma-Samâj « réformé ». Sans renoncer complètement au polythéisme et à l'idolâtrie traditionnels, il saisit, lui, le Christ comme le héraut de l'*amour compatissant*, comme l'Homme-Dieu donnant satisfaction aux aspirations inquiètes et plus ou moins inconscientes des diverses religions de l'Inde (p. 12-15).

Peu importe, pense M. Heiler, que les deux branches de la « Communauté de Dieu » ne comprennent ensemble qu'environ 100 000 membres. Il est un autre fait infiniment plus précieux et plus significatif. De cette élite que présente la petite société du Brâhma-Samâj, est issu le plus grand poète de l'Inde, Rabîndranâth Tagore.

Assurément, tout comme son père, Tagore se nourrit, en première ligne, de la moelle forte des Upanishads. Il cultive avec ferveur la mystique

du Vedânta. De celle-ci, il retient les croyances au caractère illusoire de l'individuel ; à la nécessité, pour l'homme, d'y renoncer, s'il veut atteindre sa destination véritable, qui est de s'identifier avec le Brâhma, c'est-à-dire avec l'Un et l'Infini ; à l'inconscience originelle du Divin, qui ne se saisirait lui-même que dans la conscience humaine ; à la pénétration toute-présente de l'univers et de l'humanité par le fluide sacré de la bonté de Dieu, idée excluant le concept de l'unicité de la révélation de l'amour divin à un point déterminé de l'histoire et, plus particulièrement, dans la seule personne de Jésus-Christ (p. 15-20).

Pourtant, la religion de Tagore n'est plus d'essence purement indoue. Dans ses interprétations, l'illustre poète « christianise » les Upanishads, la Bhagavadgîta et les textes bouddhiques. Le lugubre « Bodhi » — c'est-à-dire la quadruple intuition de la souffrance, de la cause de la souffrance, de la suppression de la souffrance, et de la voie de la suppression de la souffrance — se change dans son cœur en la « révélation de l'allégresse infinie par la lumière de l'Amour ». Arrière, par conséquent, la terrifiante, et paralysante, et vingt fois séculaire croyance au cycle indéfini des naissances ! Le pessimisme immémorial de l'Inde se métamorphose, sous le bâton magique de la foi de Tagore, en un optimisme triomphant. « C'est de la joie, chante le poète, que naissent les êtres ; c'est de la joie qu'ils vivent ; c'est dans la joie qu'ils rentrent en expirant... Le dernier mot de tout ce qui nous environne, c'est l'Amour ! » Comment, demande M. Heiler, ne pas reconnaître ici quelques-uns des traits essentiels de la piété chrétienne ? Joie, non de l'ascète glacé ou surchauffé, mais de l'« enfant », qui connaît et chérit simplement son « Père céleste » ; certitude de la tendresse de Dieu, qui se communique, s'« incarne » dans le visible et sollicite doucement ses créatures, afin de les « sauver » en se faisant aimer par elles ; conception du monde, non plus comme un effroyable enfer de tourments, mais comme une « création de la joie » et un reflet de l'amour divin ; affirmation de la valeur positive de la vie ; croyance au progrès, à la providence de Dieu, à la sainteté de l'effort dans le travail ; rejet de tout ritualisme et de tout ascétisme incitant à la fuite hors des obligations de la vie sociale ; substitution, à l'esprit de caste, de l'amour fraternel, du sens de la solidarité, du désir de pardon, d'intelligence et de réconciliation réciproques ; plus encore : sentiment du péché et de la grâce ; découverte du rôle pédagogique et sacré de la souffrance, de la « croix » ; et finalement transfiguration de la mort elle-même par la confiance absolue en Celui qui est le maître de la vie — tout est dans Tagore, et tout y procède d'une inspiration secrètement évangélique. « La piété de Tagore, écrit M. Heiler, est au fond chrétienne. Sa philosophie et sa poésie marquent le commencement d'un nouveau chapitre de l'histoire spirituelle de l'Inde. Son œuvre est un fruit de la mission, et ce fruit est plus précieux que ne le seraient 100 000 chrétiens baptisés. Tagore prêche le christianisme plus efficacement que ne le ferait une armée de missionnaires » (p. 20-37).

Bien plus sensiblement qu'en Tagore, les idées de la vieille Inde survivent en Mahâtmâ Gândhî. Celui-ci ne demeure pas seulement attaché, du fond du cœur, à la littérature des Védas, des Upanishads et des Purânas, qu'il assimile entièrement au Coran et à la Bible. Il maintient fermement, en outre, la croyance à la loi du Kharma, principe du circuit inexorable de la métempsycose. A ses yeux, le culte des idoles conserve une importance réelle en tant que moyen de discipline religieuse, de même que, par ailleurs, la continence absolue lui paraît conduire le plus sûrement à la perfection

spirituelle. Comme la plupart de ses compatriotes, il vénère la vache, animal sacré et représentant du monde des êtres inférieurs, auxquels l'homme doit pitié, respect et ménagement. Enfin, il se déclare partisan décidé du vieux système des castes ; non, bien entendu, pour permettre aux forts d'asservir les faibles, mais parce que l'organisation traditionnelle de la vie indoue lui semble garantir le mieux une judicieuse division du travail. Quant au Christ, il n'est pour lui, tout comme le Bouddha, qu'un héros, un prophète, un docteur du genre humain. Syncrétisme religieux et tolérance universelle — ces termes, en lesquels se résument les divers aspects de la mentalité indoue, caractérisent avec le plus de précision l'orientation spirituelle de Gândhî (p. 37-40).

Néanmoins, estime M. Heiler, Gândhî, Indou authentique, se révèle meilleur chrétien que des milliers de prosélytes marqués du sceau du baptême. Touché par l'esprit de Jésus, il met en pratique, au pied de la lettre, les préceptes du Sermon sur la montagne. Si Tagore comprend et exalte la douceur de l'Evangile, Gândhî saisit et rend agissants les principes austères du « Fils de l'homme ». Le fond commun de l'indouisme, du bouddhisme et de l'islam, c'est, pour lui, la règle divine et sévère de la « non-résistance au mal ». Or, cette règle, qui se confond avec celle de l'amour parfait, nul, aux yeux de Gândhî, ne l'a transposée en vie, comme Jésus. C'est pourquoi le Christ mérite d'être appelé le « prince des politiciens ». Et c'est, en fait, de l'amour sans bornes de Jésus, que s'inspire Gândhî. Charité efficace à l'égard des déshérités, des parias, qu'il s'agit de relever socialement en utilisant les avantages du système des castes ; respect infini de la femme, et plus particulièrement de la femme tombée, qu'il importe de transformer en un organe choisi de vie pure ; amour courageux et conquérant des ennemis — en l'espèce : des Anglais — que seule la toute-puissante résistance passive pourra désarmer et gagner ; énergie et humilité, jusqu'ici inconnues dans l'Inde, qui, dans la poursuite de ce programme, s'élèvent jusqu'à l'esprit du martyre, de la confession héroïque, de la souffrance substitutive volontairement acceptée et, finalement, de la « croix » triomphante et salvifique — il suffit de faire cette énumération pour mettre en évidence la nouveauté, dans le monde oriental, de l'œuvre politique et spirituelle de Gândhî, la profondeur de son inspiration chrétienne et la justesse de cette remarque de l'archevêque Sœderblom : « Gândhî est un saint véritable en marge de Rome et de toute canonisation officielle » (p. 40-51).

Quoique s'inspirant des principes de l'Evangile, Tagore et Gândhî ne professent pas officiellement la foi chrétienne. Il en est autrement de Brahmabandhav Upâdhyâya (1861-1907) et du sadhou Sundar Singh (né en 1889). Baptisés, ils adhèrent ouvertement, l'un et l'autre, à la religion du Christ.

Combien curieuse et tragique ne fut pas la fortune du premier ! Disciple enthousiaste de Keshub Chandra Sen, il se fait baptiser, en 1891, par un missionnaire anglican. Mais, bientôt, il passe à l'Eglise romaine, dont il tente de fondre le primitif universalisme évangélique avec la vie monacale, l'activité propagandiste et la pensée philosophique spécifiquement indoues. Inféodés aux formes rigides du seul catholicisme européen, ses supérieurs hiérarchiques le condamnent. En 1902, il se rend à Rome, dans l'espoir d'intéresser le pape à son vaste et généreux projet missionnaire. Mais les portes du Vatican se ferment devant lui. De retour dans son pays, il s'abstient, découragé, de tout commerce avec les Euro-

péens, pour mourir, à la force de l'âge et vénéré de quelques amis fidèles, sans avoir pu réaliser son rêve d'une œuvre missionnaire créant une société nouvelle en laquelle les inspirations de la catholicité chrétienne originelle se seraient alliées aux traditions les plus pures de l'indouisme (p. 51-65). Faire annoncer l'Evangile aux habitants de l'Inde par des religieux de formation exclusivement indoue ; dépouiller la doctrine chrétienne des concepts, inintelligibles pour les Orientaux, de la spéculation de Platon et d'Aristote à laquelle elle emprunta son fondement rationnel en pénétrant dans l'antique humanité méditerranéenne, et établir cette même doctrine sur l'assise solide des certitudes élémentaires publiées dans le Vedânta théiste de Râmânuja (1017-1137 ?) ; reconnaître que, non moins que Moïse et Platon, la littérature sacrée de l'Inde mérite d'être honorée comme un παιδαγωγὸς εἰς Χριστόν, « la nostalgie du Vedânta s'accomplissant dans la foi en Jésus-Christ, le Fils de Dieu » — voilà les immenses horizons découverts par le génie de Brahmabandhav, qui, s'il n'en avait été empêché par un sectarisme aveugle, aurait sans doute réalisé pour l'Asie ce qu'ont fait, pour l'hellénisme, Clément d'Alexandrie et, pour l'Europe médiévale, saint Thomas d'Aquin (p. 65-79).

Ce que réclament Tagore et Gândhî : une absolue et parfaite « imitation de Jésus-Christ » ; ce que Brahmabandhav appelait de ses vœux les plus ardents : l'éclosion d'un christianisme authentiquement indou et dégagé de tout alliage européen, le sadhou Sundar Singh l'a rendu réel (comp. dans la présente *Revue* année 1922, p. 434-439 ; et année 1924, p. 195-197 ; de même *Evangile et Liberté*, 1926, numéros 17 et 18). Nul comme lui ne fond en une unité organique et vivante les richesses infinies du patrimoine spirituel de l'Inde et la force libératrice et conquérante de l'Evangile des premiers jours. « Ce qu'il faut à l'Inde, dit-il, ce ne sont pas des hommes qui prêchent et enseignent la religion chrétienne, ce sont des ouvriers dans lesquels se reproduisent la vie et le ministère de Jésus ». Et le père spirituel du sadhou, le révérend E. M. Wherry écrivait : « Quand même les missions chrétiennes n'eussent suscité que la seule personnalité de Sundar Singh, leurs efforts et leurs sacrifices n'auraient pas été vains ». Sundar Singh est l'espoir religieux de l'Inde (p. 79-91).

Que les chrétiens d'Europe, après avoir porté la parole de l'Evangile par delà les mers, n'entravent pas, par des immixtions maladroites, l'éclosion et l'épanouissement du jeune et vigoureux christianisme indou, si justement jaloux de son indépendance ; qu'ils s'habituent, au contraire, à joindre aux enseignements qu'ils dispensent à l'Inde l'esprit d'humilité qui leur permettra et de tirer d'utiles leçons de la sagesse profonde de l'Extrême-Orient et de se laisser évangéliser eux-mêmes par les nouveaux et admirables disciples du Christ qui viennent de se lever en Asie — et, conclut notre auteur, au lieu de se défier à jamais l'un de l'autre, l'Orient et l'Occident finiront, en s'entr'aidant, par se comprendre et s'aimer (p. 91-94).

Le beau livre de M. Heiler ne se prête pas à un examen critique. Il place le lecteur, tout simplement, devant des *faits nouveaux*, infiniment émouvants et dignes de la plus attentive méditation. En le lisant, on assiste au début d'un spectacle dont les péripéties initiales rappellent celles des premiers siècles de l'histoire de l'Eglise, et dont la suite promet, pour ceux qui vivront et verront, une manifestation, dans des proportions inouïes, de l'inaltérable vitalité de la religion de Jésus-Christ.

Fernand MÉNÉGOZ.

E. SCHULZ, *Mystère et Certitude*. Lyon, Imprimerie A. Rey, 4, rue Gentil, 1926, 139 pages.

La religion entend se mouvoir simultanément dans les deux domaines du mystère et de la certitude. N'y aurait-il pas là contradiction? Le mystère n'exclut-il pas la certitude, et la certitude ne dissipe-t-elle pas le mystère? Avec une ardeur vraiment juvénile, M. Schulz, le vénérable pasteur de Saint-Rambert-l'Ile-Barbe, s'attaque à cette importante question. Il y fait la réponse que voici :

Entre ce que nous estimons parfaitement connaître et l'inconnu, il y a la région mitoyenne des notions « qui manquent sur plusieurs points de précision, qui, peut-être ne semblent pas comporter de démonstration scientifique », mais qui, cependant, « peuvent fort bien être tenues pour certaines », ou même ne sauraient raisonnablement être mises en doute (p. 6). C'est la sphère au sein de laquelle la « certitude » se dégage du « mystère ». « La fréquentation assidue des régions mystérieuses n'est en aucune façon incompatible avec les plus solides convictions.. Mystère et certitude sont faits pour se compléter ici-bas... » (p. 20).

Si le mystère venait à disparaître, ce serait, pour l'esprit de l'homme, l'emprisonnement dans un espace clos, « la fin de toute ambition et de toute activité, autant dire la mort » (p. 10). Mais voici, devant l'esprit humain, « des espaces qui restent largement ouverts et vraiment hospitaliers : les espaces immenses du mystère, avec toutes les promesses de leurs demi-clartés fascinantes » (p. 11). Le fond de toutes choses n'est-il pas « mystère » et dans le monde extérieur et dans le monde intérieur, et dans celui de la Science et dans celui de la Foi, et dans les parages du firmament, de la Terre, de la Vie, de l'Histoire, et dans ceux de l'âme, du subconscient, de la sensation, de la mémoire, de la conscience de l'individualité, de l'obligation morale? « Le fait permanent, universel, dans lequel tous les autres sont enserrés et comme enracinés », se confond avec « la Réalité absolument et définitivement mystérieuse » (p. 24-51).

Et voici que, par sa force attractive, le mystère se révèle, dans tous les domaines, comme une puissance bénie. « Aussitôt les chercheurs, entraînés par un instinct providentiel et soutenus par une parenté divine, arrachent constamment à l'abîme mystérieux des lambeaux étincelants » (p. 11). C'est grâce aux vertus du mystère, que l'activité intellectuelle est perpétuellement tenue en haleine, en vue d'un élargissement indéfini du domaine de la connaissance ; et c'est grâce à ces mêmes vertus, qu'une douceur et une puissance ineffables demeurent assurées, par l'œuvre des arts, aux émotions les plus hautes et les plus pures (p. 12). Semblable à l'ascensionniste qui se campe d'un pied sur le sol inébranlable, pour s'élever, de l'autre, dans la direction encore inexplorée, le rythme de tout progrès humain s'exerce sous les espèces d'une « pleine confiance en de vivantes certitudes qui donnent licence à l'ambition spirituelle de céder sans hésitation à l'attrait providentiel du mystère » (p. 128).

« La rencontre du mystère..., doit-elle être tenue pour raison valable de scepticisme? » Non pas. Le scepticisme prend naissance tout juste de « l'abus de procédés incomplets, de méthodes exclusives, dans la recherche de la Vérité » (p. 57-58). Pour s'immuniser contre ce danger, il importe, selon le précepte de Platon, de se mettre à la recherche de la Vérité, en faisant appel à *toutes* les ressources de l'esprit (p. 59), en associant au travail intellectuel ou scientifique proprement dit les mouvements instinc-

tifs et spontanés de ce que Pascal appelle le « cœur » et dont le caractère primitif se manifeste en ceci « qu'ils se produisent dans une région profonde où nos trois facultés maîtresses : sensibilité, intelligence et volonté, ne se montrent pas séparées les unes des autres, si bien qu'ils relèvent à la fois de la sensibilité par les désirs et les émotions qu'ils éveillent, de l'entendement par les intuitions lumineuses qu'ils apportent, et de la volonté par les impulsions qu'ils suscitent » (p. 60-61). Que la connaissance se laisse guider par « le fond primitif et solide de notre être spirituel » ; qu'elle obéisse simultanément aux besoins imprescriptibles de l'Unité, de la Possession intellectuelle, de la Sociabilité, de la Justice, de l'Autonomie morale, de l'Admiration ; qu'elle saisisse, par delà le Bien, le Vrai et le Beau, l'absolue Vie, c'est-à-dire l'Esprit du Dieu saint et aimant qui daigne susciter originellement dans l'homme tant les instincts permanents de notre nature spirituelle que tout le mouvement de la recherche des « clartés salutaires » du Réel — et, glorieusement, cette connaissance se manifestera comme « la racine maîtresse qui, soutenant et alimentant l'ensemble, peut procurer à l'âme une santé vigoureuse et féconde » (p. 61-79).

Dès lors, mystère et certitude, loin de se contrarier, s'appellent mutuellement. Evidemment : « Mystère que la nature sublime de la Divinité ! Mystère que les relations de l'Etre suprême avec sa faible et chétive créature !... Mais aussi : mystères naturels entre tous, parfaitement raisonnables, logiquement nécessaires, dès lors surabondamment justifiés... » (p. 76). « Peu importe... que ce Dieu siège au milieu des nuées ! — C'est en pleine lumière que son amour dresse le point fixe, inébranlable autant que resplendissant », qui permet à notre cœur de reposer « dans la joyeuse et sereine certitude des convictions imperturbables » (p. 79). Et si, constituant le rythme de tout progrès, mystère et certitude se cherchent réciproquement au sein du monde où règnent le scandale du mal, la honte du péché, la souffrance et la mort, c'est aussi dans la sphère de lumière, de joie et de vie de l'œuvre de Jésus-Christ, qu'ils permettent à l'humanité de marcher vers les sommets de sa destination supérieure (p. 81-136).

Ce livre, dont le beau style et la chaleur communicative ne manqueront pas de faire impression sur le lecteur, pose — sans que l'auteur le dise explicitement — le problème, aujourd'hui si vivement controversé, du caractère *congnitif* de la religion. En recourant, avec Platon et Pascal, aux « clartés salutaires qui nous sont fournies par les instincts primitifs et permanents de notre nature spirituelle » (p. 78 et 60), M. Schulz préconise — sans peut-être s'en douter — l'originelle et intuitive aperception « métaphysique » inhérente au sous-sol obscur de la religion et dont toute « foi » évoluée suppose la mystérieuse, et vivace, et universelle présence. En posant et en résolvant, comme il le fait, le problème du rapport entre les termes de « mystère » et de « certitude », il exprime un ensemble d'idées qui s'accorde en quelque mesure, par exemple, avec la tendance de l'ouvrage de Max Scheler sur *Ce qu'il y a d'éternel dans l'homme.*

On pourrait assurément préciser ou compléter les développements de l'auteur. Qu'est au juste, à la différence du savoir « profane », la « connaissance religieuse » qui, aux prises avec les mystères de l'existence, se fraye une voie vers la certitude ? Ou bien : comment la certitude religieuse proprement dite se dégage-t-elle de la certitude relative à la « religion de la fatalité », qui forme comme le soubassement omniprésent de la religion au sens courant de ce terme ? Ou bien encore : comment la consistante et

durable certitude religieuse se différencie-t-elle, en se fondant sur le *vrai*, d'avec l'assurance trompeuse et périssable que s'arrogent les *erreurs* de la vie spirituelle et de la pensée mystique ? On aimerait savoir ce qu'en pense M. Schulz. De même, l'auteur aurait pu ajouter cette idée, récemment développée par M. le pasteur Georges Fayot, que Dieu, en s'enveloppant d'un mystère attractif, se préserve de tomber, aux yeux de l'homme, dans le domaine des choses banales parce que adéquatement comprises et dominées. Enfin, on regrette que notre théologien n'ait pas exposé avec plus de détails le rapport qu'il y a entre mystère et *adoration* (p. 74), l'adoration supposant nécessairement, outre une révélation, une occultation de Dieu (comp. Auguste Sabatier, *Esquisse...*, p. 394).

Mais ces remarques ne sont que de peu d'importance. Le livre de M. Schulz est l'œuvre d'un penseur qui comprend l'inquiétude religieuse, si spécialement nuancée, du temps présent. Il vient à son heure et dispensera à ceux qui le liront des lumières précieuses et un durable réconfort.

Fernand MÉNÉGOZ.

OTTO LAUTERBURG : *Ziele und Wege der Erziehung und Selbsterziehung.* Berne, Paul Haupt. 4e édition. 1926. — 352 p.

Il convient de signaler cet ouvrage pédagogique qui a eu la fortune de voir quatre éditions en deux ans. Il contient des conférences que le pasteur Lauterburg donna à l'institut d'éducation féminine de Saanen. Suivies de discussions et ayant attiré un public de plus en plus nombreux, ces conférences donnèrent lieu à la fondation d'une « Association des amis du pays » (Bund der Heimatfreunde) ; et c'est elle qui se chargea de la publication du présent recueil ; elle en proclame le but idéal qui est « d'éveiller la foi en la vie et de contribuer au déploiement de toutes les vigueurs vitales ». Il s'agit donc moins d'un traité scientifique que d'un épitomé de tendance pratique, c'est-à-dire d'une série d'études tantôt éthiques, tantôt pédagogiques qui pourtant forment un ensemble, et qui, en établissant les principes directeurs de l'éducation, sont susceptibles de donner des directives salutaires non seulement à ceux qui ont charge d'âmes, mais aussi à tous ceux qui ont le souci de leur propre perfectionnement. — Se rappelant la parole de Pestalozzi : « La volonté de Dieu et l'action la plus noble et la meilleure dont je suis capable, sont une seule et même chose », l'auteur donne à ses développements un *fondement nettement religieux*. L'éducateur qui se préoccupera avant tout de sa propre éducation, attendra donc de la prière l'impulsion de son avancement intérieur. Ne considérant pas l'enfant comme un objet de ses lubies ou de ses tâtonements expérimentaux, mais comme une âme avec laquelle il convient avant tout d'avoir des rapports pleins d'affection, l'éducateur communiquera à l'enfant la joie de servir Dieu. A cet effet, il est, en premier lieu, nécessaire qu'il forge sa propre volonté, une *volonté* forte et constante, qu'il pratique et recommande à l'enfant une entière sincérité dans l'accomplissement des moindres tâches, qu'il lui apprenne à maîtriser ses besoins matériels, et spécialement les débordements de la langue et l'appétit matériel. Afin de dévoiler les inhibitions qui compromettent l'action bonne, l'auteur ne craint pas de faire appel aux méthodes, psychanalytiques : tout en ne se laissant pas aller aux exagérations de l'école de Pfister, l'auteur n'a pourtant pas cru, par un seul mot de critique, dénoncer les dangers de cette cure d'âmes d'une nouvelle espèce. — M. L. passe ensuite à la ques-

tion de la *conscience* pour l'éducation de laquelle il importe de placer le législateur derrière et au-dessus de la loi. Les remarques sur le problème : autorité et liberté, sont naturellement d'inspiration kantienne. Pour guérir les maladies de la conscience, des conseillers, à la fois sévères et charitables, essaieront d'inculquer au patient la sincérité la plus rigoureuse. — Comment éveiller ensuite l'esprit de *solidarité fraternelle* ? Il faut engager les enfants à se mettre à la place des autres et les inciter à donner au prochain des témoignages spontanés de leur affection. C'est dans le commerce journalier avec les hommes qu'on exercera cette charité. La vie de famille présuppose avant tout une grande véracité chez tous les membres, et en second lieu la volonté de croître les uns par les autres et de se perfectionner ensemble. Le secret de l'amitié et de l'amour réside dans le respect de la personnalité d'autrui. En tout cela le Christ sera le modèle de l'éducateur et de l'éduqué. Sa pitié des petits et des miséreux servira d'exemple. Il y a dans cet ordre d'idées encore à se demander, comment l'éducateur traitera le pécheur, et l'auteur engage celui-là à offrir un asyle à celui-ci. — Suivent quelques règles de conduite très judicieuses sur l'emploi des *biens terrestres ;* la question sociale pourrait facilement être résolue, si on considérait les richesses comme se trouvant entre les mains de Dieu. — Le *devoir civique* est nettement tracé pour quiconque se propose de réaliser les fins du royaume de Dieu. — Il faut combattre l'égoïsme comme une forme de l'athéisme. — Des défauts de la pensée risquent de devenir des tares morales. — Cultivons le *sens esthétique* chez les jeunes gens et apprenons-leur à découvrir des valeurs éternelles dans les manifestations du Beau. — Mens sana in corpore sano : une rencontre régulière avec Dieu nous permettra de réaliser notre santé physique et morale. *Etre un caractère*, c'est vouloir devenir un chrétien. — Les guides de l'humanité nous donnent le courage de progresser sans cesse en nous recommandant tout ensemble une grande *humilité* et un joyeux *optimisme. — Le sens profond de la vie* — dernière étude — est résumé dans la prière que Beethoven nota un jour dans son journal : « Je ne te demande qu'une chose, ô mon Dieu, ne cesse jamais de travailler à mon perfectionnement, laisse-moi de toute façon me tourner vers toi et devenir prodigue de bonnes œuvres ». La tendance de ce livre si substantiel est dénotée par le caractère et la qualité de ses inspirateurs ; nous nommerons en fait de témoins classiques : Kant, Fichte, Pestalozzi, Salzmann, Jer. Gotthelf ; parmi les guides modernes de la pensée de l'auteur, surtout : Hilty, Wilh. Herrmann, Blumhardt, Foerster, Ragaz. Ces noms sont un programme. Le livre de M. L. ne prétend pas faire éclater des clartés nouvelles, ou offrir des pensées originales, mais dans toute sa sobriété, il nous semble tracer très heureusement un programme de pédagogie tant moderne que religieux. Il manque peut-être d'envolée pathétique et d'esprit spéculatif, mais il est d'une inspiration très saine ; il est foncièrement suisse. Ce n'est certes pas une critique, mais un éloge, si nous le désignons par ces deux mots : Berner Hausbrot.

R. WILL.

F. W. FOERSTER : *Religion und Charakterbildung.* Zurich et Leipzig. Rotapfelverlag. 1926. 9 fr. 50 (suisses).

F. W. Foerster a à son actif un travail pédagogique considérable. La fondamentation religieuse de son système était, depuis longtemps, attendue, car si, dans ses ouvrages précédents, il s'était avant tout consacré

à la détermination éthique de ses principes pédagogiques, on sentait pourtant l'âme religieuse qui s'y tenait à l'arrière-plan. Ce n'est pas, d'ailleurs, sans hésitation que le célèbre pédagogue a finalement donné cette orientation particulière à sa pensée. Mais, ayant fait le pas décisif, il est d'autant mieux placé pour réfuter la pédagogie rationaliste et areligieuse qui, au début de sa carrière, l'avait fasciné lui-même, d'autre part, pour adresser des critiques méritées aux Eglises et pour leur recommander une réforme de leurs méthodes surannées d'enseignement et d'éducation. Voyant la jeunesse d'aujourd'hui en contact journalier avec une civilisation toute technique, notre auteur voudrait, par son interprétation des vérités religieuses, lui communiquer une conception de vie à la fois profonde et raisonnée qui lui permette de résister aux objections du positivisme vulgaire ou philosophique. L'entreprise n'est pas nouvelle, mais mise en pratique non seulement par un savant dont la compétence scientifique est universellement reconnue, mais par une grande personnalité dont la vie confirme l'enseignement, elle ne peut manquer d'avoir un retentissement considérable.

La *première partie* de l'ouvrage, d'ordre critique, est consacrée à la question primordiale : *Est-il possible de former des caractères sans l'appui de la religion?* Le problème se rapportant à des faits de la vie intérieure qui ne sont pas le privilège de chacun, F. tente de l'élucider à l'aide d'une observation socratique de la vie et au moyen de l'introspection. Ce sont précisément les données concrètes de la réalité vivante, interne et externe, qui ont guéri l'auteur lui-même d'un doctrinarisme purement cérébral et de toutes illusions de la morale laïque. Il se défend pourtant de n'apprécier la religion qu'à la façon des pragmatistes américains, de ne s'en servir que pour sa valeur éducative et non pour ses virtualités intrinsèques. F. est convaincu que les dynamies de l'inspiration religieuse pénétreront et transfigureront d'une façon organique les réalisations pédagogique. Il constate, d'ailleurs, en France même, un retour vers une pédagogie de tendance religieuse (P. Bureau, Deherme) et une réaction contre la vieille garde de l'enseignement laïque (F. Buisson, Bourgeois, G. Séailles, Guyau). — Pourquoi M. F. n'a-t-il pas cru devoir signaler et analyser l'étude incisive, et pleine d'idées nouvelles d'Izzoulet sur le laïcisme de vie et le laïcisme de mort? — Les adhérents du *rationalisme* pédagogique commettent, selon F., la grande erreur d'attendre d'un simple exposé de principes une impulsion salutaire, p. ex. la création d'un enthousiasme agissant. Ils méconnaissent le fait que la motivation de la morale à l'intention de l'intelligence et celle ayant pour objet la volonté sont choses fondamentalement différentes, voire même parfois opposées. Il n'y a que la religion qui décemment puisse promettre à une jeunesse éprise de vie, une majoration réelle de ses puissances personnelles. Il est curieux que notre génération, si fière de son réalisme, ne discerne pas l'insuffisance de la motivation abstraite que les écoles évolutionniste et sociologique ont essayé de donner à la morale. Comte a bien reconnu qu'un code de vie morale doit avant tout éveiller le respect de ceux dont il exige l'obéissance, mais il n'a pas remarqué que sa vénération romantique de l'Humanité était, bien plus que la religion, exposée à l'analyse dissolvante du réalisme scientifique. — Autre critique : *l'optimisme* superficiel des pédagogues religieux exclut une compréhension réaliste de l'élément démoniaque inhérent à la nature humaine. Il semble ignorer le pondus peccati et ses effets tragiques. C'est pourquoi Foerster éprouve le besoin de confronter, en une

étude fouillée et pénétrante, la pédagogie moderne et l'antique doctrine du *péché originel*. Avec Pascal il voit dans celle-ci la pensée la plus profonde que l'humanité ait jamais conçue sur son propre compte; aussi recommande-t-il aux éducateurs ecclésiastiques de n'en pas sacrifier les données psychologiques aux énoncés abstraits et dogmatiques. Le péché originel n'est pas identique à ce que Schopenhauer appelait la volonté de vivre, ni aux poussées de la sensualité humaine; il consiste plutôt dans le fait que l'âme se détache de sa source, pour s'abandonner à ces impulsions naturelles, au lieu de leur résister et de demeurer fidèle à sa vocation surnaturelle. S'il en est ainsi, la pédagogie aura comme tâche de libérer le sentiment du moi de l'unité naïve dans laquelle il se trouve associé au processus organique de la vie. C'est ce que la piété chrétienne appelle la régénération. L'auteur déduit de cette manière de voir quelques conclusions pratiques concernant l'enseignement de la sincérité, la pédagogie sexuelle, la conception de la liberté et les rapports qui existent entre l'héroïsme militaire et le sacrifice d'inspiration religieuse.

La formation du caractère exige donc une base d'ordre surnaturel. C'est ce que Foerster expose dans le chapitre intitulé : *Natur und Uebernatur*. Il convient, il est vrai, de faire, avant tout, appel, comme J. J. Rousseau, aux dispositions morales innées à la nature humaine ; mais celles-ci demandent à être vérifiées et vivifiées par un idéal surhumain, l'unité du caractère ne pouvant s'accomplir qu'à l'aide de forces situées en-dehors de la sphère naturelle. La personne du Christ nous offrira le principe plastique d'une formation morale de valeur universelle. En Christ il nous est donné de voir l'homme parfait, dans l'être duquel aucune force n'est opposée à une autre, mais où toutes les puissances se subordonnent à une suprême et vivante vérité. « Moi et le père, nous sommes un », voilà le caractère parfait, dans lequel jamais les tendances primitives ne dévient ni ne s'hypertrophient. Il ne s'agit pas d'imiter le Christ, mais de le suivre : sa perfection supraterrestre ne découragera pas l'obéissance. La pédagogie areligieuse ne reconnaît-elle pas elle-même la possibilité d'un transfert de forces au moyen de l'exemple ? Alors pourquoi écarter le modèle du Christ, dont l'appel est si agissant, attendu que le plus petit pas entrepris dans la voie qu'il indique, renferme des promesses de victoire.

Le problème de la *rédemption* se rattache logiquement à celui du transfert des forces éthiques. L'homme peut-il par ses propres forces gagner son salut ? Polémique contre les moralistes américains (Trine, Leawitt, Marden). Pour réaliser notre salut, il nous faut un Dieu qui se meuve « au-dessus des eaux » et qui ne soit pas lui-même enlizé dans le chaos. Autrement dit, le sentiment de vénération est l'un des mobiles pédagogiques les plus efficaces ; l'humilité s'opposera heureusement au funeste culte du moi dont notre civilisation moderne est si fière. Mais alors — nouveau problème — *comment*, dans cet état de dépendance, *former une volonté audacieuse et libre* ? La pédagogie areligieuse préconise des exercices, une gymnastique de la volonté. Mais en réclamant une âme affranchie du leurre des choses éphémères, ne suppose-t-elle pas, elle aussi, sans s'en rendre compte, un arrière-plan métaphysique ? Pourquoi alors ne pas faire un appel direct à la foi religieuse qui, en communiquant à l'enfant une entière confiance en des forces certaines et absolues, est l'évocation la plus saine d'une volonté centrale ? La formation du caractère suppose une pédagogie basée sur l'idéal. Cette pédagogie résout également le problème du *libre arbitre* auquel se bute le déterminisme matérialiste de la morale laïque.

Une cure d'âmes qui a ses racines dans la sphère transcendante, ne considérera pas l'action de la volonté comme une réaction subjective provoquée par des circonstances extérieures; elle y reconnaîtra un effet de la *grâce ;* on verra alors naître la spontanéité la plus joyeuse de la réceptivité la plus humble ; le libre arbitre sera le fruit du déterminisme religieux le plus inconditionné. Fœrster nous met cependant en garde contre les exagérations du principe de la grâce telles qu'elles s'étalent chez les adeptes de *K. Barth.* « Il leur manque la faculté d'apprécier la grande variété des voies qu'exige la direction de mentalités différentes et dont il faut reconnaître la légitimité relative, alors même qu'on envisage fidèlement le but suprême. » Toute éducation ne devient-elle pas illusoire, si on nie la vertu de l'effort personnel ? Il faut que la volonté soit tendu vers ce qui est en-haut, afin que l'âme puisse s'ouvrir à l'influx de la grâce. Le paulinisme barthien, malgré sa réaction salutaire contre le pélagianisme du christianisme moderne et contre l'idéal d'un christianisme humanisé, tel que l'enseigne Harnack, risque de sombrer dans une stupeur quiétiste et d'oublier les incitations du sermon sur la montagne. Fœrster résume son point de vue dans la belle formule de Me Eckhardt: « Dein Empfangen ist dein höchstes Schaffen. » La fondamentation religieuse de l'éducation ne suppose donc nullement une morale hétéronome, puisque « Dieu est plus intérieur à nous-mêmes que nous-mêmes ». — Après encore avoir mis au point ce qu'il y a de juste et ce qu'il y a d'exagéré dans la théorie *nietzschéenne* du surhomme, notre auteur, passant à une autre question d'une actualité particulière, s'explique sur le rôle pédagogique de la *psychanalyse.*

D'une part, celle-ci confirme les affirmations de la doctrine chrétienne sur le fond tragiquement partagé de la nature humaine et met le doigt sur des inhibitions psychiques que les gymnastes de la pédagogie laïque et les optimistes théoriciens de la maîtrise de soi-même feront bien de méditer ; d'autre part, voulant se substituer à la cure d'âmes religieuse, la psychanalyse apparaît comme une entreprise des plus hasardeuses : en recherchant dans toutes les manifestations de la vie une « libido » endiguée ou refoulée, transformée ou sublimée, cette « psychologie du bas-ventre », n'offre qu'une carricature tendancieuse de la nature humaine et, ayant inculqué au sujet une crainte instinctive de luttes imaginaires dont il serait la victime inconsciente, elle se trouve, en fin du compte, incapable de remédier, avec « ses trucs de détective » (comte Keyserling) et avec sa monomanie associative toute arbitraire, au mal qu'elle dénonce. En négligeant carrément les virtualités des forces spirituelles les plus délicates, les scaphandriers de la psychanalyse construisent, à la place de l'âme vivante, une âme artificielle qu'ils ne savent pourtant pas mettre à l'abri des complexes chaotiques du subconscient. Si la pédagogie religieuse sans d'ailleurs remuer les eaux troubles du subconscient, connaît le mal le plus profond de l'homme, elle connaît aussi les puissances du salut et les forces régénératrices qui, découlant d'un monde transcendant, pénètrent jusque dans ces profondeurs obscures de l'être humain, et, sans employer le forceps du Dr Freud, elle libère, par la foi et par la prière, les âmes de la contrainte de certaines expériences non égalisées ou de certains « ressentiments » inavoués ou étranglés.

Ayant, dans cette longue discussion avec les adversaires de la pédagogie religieuse (p. 1-315), rejeté tous les succédanés modernes, Fœrster dans *la seconde partie de son livre* (p. 316-337), examine le *problème de*

*la vérité religieuse* laquelle, pour lui, est absoluement conforme à la réalité de la vie. Mais quelle est, au fond, la vérité objective dont les effets salutaires nous sont révélés par les constatations psychologiques? Ayant déjà donné une apologie du christianisme (Christus u. das menschliche Leben), l'auteur ne se préoccupe que de l'adaptation pédagogique de cette vérité aux besoins de la jeunesse moderne. Il s'agit, dit-il, 1° de ne pas séparer la sphère de la foi et celle de la connaissance; 2° de faire connaître le dieu personnel comme la cause de toutes causes; 3° de démontrer que la puissance du christianisme est inexplicable, si on la fait dériver d'un complexe des mythes au lieu d'une source de vie personnelle; 4° d'opposer aux abstractions d'un idéalisme exsangue le réalisme chrétien qui, dans le fait de la croix, révèle la loi de la vie dans toutes ses variétés depuis les degrés les plus inférieurs jusqu'aux sommets les plus sublimes; 5° de se rendre compte que l'intellectualisme est incapable de s'assimiler cette réalité de la vie religieuse et qu'il faut donc substituer la nostalgie du Christ à tout credo qui ne serait qu'un savoir théologique.

Voici enfin la *troisième partie* (p. 338-461). L'auteur nous y donne des directives et des exemples en vue d'une réforme de la pédagogie religieuse. L'éducateur, dit-il, doit se préparer à trouver, de nos jours, une jeunesse qui, ayant pris l'habitude d'observer et de juger par elle-même, réclame des données concrètes, une réponse rette à ses préoccupations immédiates et des principes religieux susceptibles d'être appliqués à la vie journalière. Schopenhauer et Platon qui nous montrent l'abîme séparant l'esprit et la nature, l'âme et le monde, prépareront utilement le terrain de l'enseignement. Cette méthode propédeutique et inductive, partant d'une analyse de l'âme et non d'une affirmation dogmatique, conduira au Christ. Mais comment fera-t-on accepter à l'adolescence les paradoxes de l'Evangile et spécialement ceux du sermon sur la montagne? Elle devra les comprendre comme le code d'une éducation virile; elle y trouvera le secret de la vraie liberté et de la force consciente opposées à la triviale et apparente « énergétique du monde ». Bref, afin, de jeter un pont sur l'abîme qui s'est creusé entre la religion et la vie, il faut que les 10 commandements, l'Evangile, la Bible soient interprétés et compris selon l'adage: Tua res agitur; la religion ne doit pas, dans l'éducation, jouer le rôle d'une doctrine sacrée et lointaine, elle doit apparaître comme la réalité la plus angoissante et la plus consolante, comme la force la plus actuelle qui, en arrachant l'âme au matérialisme, la rend apte à reconquérir non seulement une culture plus digne de l'humanité, mais le royaume de Dieu sur cette terre.

Tel est le contenu merveilleusement riche de ce livre dont l'originalité réside plutôt dans la forme que dans la pensée elle-même. Ce qui, chez Fœrster, est toujours attrayant, c'est le style. C'est une lecture passionnante qu'il nous offre. Il choisit ses analogies dans tous les domaines de la vie. Il cherche ses témoins parmi tous les génies de l'humanité. Sous l'aisance de l'essayiste se cache la culture universelle du savant et l'armature scientifique du spécialiste. S'il nous est permis de formuler une critique, c'est celle qu'a déjà éveillée en nous la lecture des autres ouvrages de F. Elle concerne le caractère décousu de sa composition. Quoique l'idée directrice soit parfaitement intelligible et que le plan de l'ouvrage soit clair, on a l'impression qu'il s'agit plutôt d'un travail de mosaïque que d'un développement systématique de principes. Ainsi: La partie critique contient déjà des exposés d'ordre constructif; la partie positive revient volontiers à la discussion avec les adversaires; les titres

des chapitres nous déroutent parfois ; les digressions sont si fréquentes, les exemples si multiples, les citations si riches qu'il est parfois mal aisé de saisir le fil conducteur de la pensée. Mais ces défauts de composition que nous relevons, ne sont, à y regarder de près, que la contre-partie d'une abondance spirituelle extraordinaire. Autre objection : il nous semble que l'auteur qui pourtant reproche aux rationalistes de la pédagogie laïque d'attendre une communication de forces vitales d'un exposé de principes, ne distingue lui-même pas assez clairement l'éducation et l'enseignement. Nous ne prétendons pas que, pour lui, l'enseignement ait une signification intellectualiste ; on y rencontre néanmoins parfois des tournures didactiques et même des tirades homilétiques, très belles d'ailleurs, mais l'auteur ne nous indique pas toujours, comment il convient de transposer ces leçons dans la vie réelle. Mais cela aussi nous semble être moins une défectuosité matérielle qu'un défaut de composition.

Le secret de l'attrait qu'exerce ce livre sur le lecteur, repose précisément sur le fait qu'il ne s'agit pas seulement d'une étude scientifique, mais d'un véritable message. Pour le caractériser, il ne suffit pas de noter que cette œuvre est profondément sincère : ne doit-on pas attendre cette qualité de tout travail d'érudition ? Mais il y a plus : on sent véritablement derrière chaque ligne qu'écrit l'auteur, la personnalité vivante, pieuse, illuminée du prophète. Le livre est un acte, et spécialement un acte de foi.

R. WILL.

---

## Notices bibliographiques

E. Mouttier-Rousset, *La prétendue morale dans l'Evangile (Essai de critique historique)*, Paris, Presses universitaires de France, 1924, 1 vol. in-12° de 285 p.

M. E. Mouttier-Rousset s'est proposé d'examiner la valeur de la morale évangelique, tâche délicate, mais bien digne que tous ceux que préoccupe la crise morale que traverse notre temps y consacrent leur attention et leurs efforts. Pour l'aborder avec fruit, il faut posséder notamment sur l'histoire du christianisme primitif et sur le milieu dans lequel il est apparu et s'est développé des connaissances précises qui manifestement manquent à l'auteur de cet essai. On risque de se tromper gravement en pensant qu'il suffit d'avoir de la droiture et du bon sens pour pouvoir juger d'un point de vue absolu et abstrait des préceptes et des aphorismes moraux qui ne sont intelligibles que si on les replace dans le cadre des circonstances très particulières dans lesquelles ils ont été formulés. Pour notre part nous ne croyons pas avoir jamais lu de commentaire qui fausse plus lamentablement le sens d'un texte que celui que M. M. R. consacre à l'épisode de la femme adultère.

Maurice Goguel.

Giacometti, Zaccaria, *Quellen zur Geschichte der Trennung von Staat und Kirche*. 736 pages. Tubingue, J. C. B. Mohr. 1926 (sans indication du prix).

Le présent volume réunit de la façon la plus heureuse les documents concernant les statuts religieux des pays qui ont introduit la séparation

des Eglises et de l'Etat. M. Giacometti ne nous offre pas simplement un recueil des lois définitivement établies par les corps législatifs, mais il nous donne dans l'ordre chronologique toutes les pièces essentielles qui nous font connaître l'origine historique de ces lois et l'esprit dans lequel elles ont été conçues, comme les opinions d'hommes d'Etat qui ont joué un rôle efficace dans l'élaboration des lois, puis des documents concernant des faits et des événements préparatoires au nouveau règlement et qui ont hâté ou provoqué ce règlement et lui ont imprimé un caractère spécifique. Enfin, M. Giacometti nous met au courant de la juridiction qui a fixé l'interprétation de ces lois. Pour ce qui est de l'Italie, la séparation est loin d'être une question actuelle; elle l'était cependant dans la pensée du grand homme d'Etat Camillo Cavour. Il faut savoir gré à M. Giacometti d'avoir ajouté à son recueil tels documents qui nous permettent de comprendre les opinions personnelles de Cavour, opinions qui, dans la pratique, auraient abouti à un type de séparation répondant assez fidèlement aux principes d'un libéralisme intégral.

Pour ceux qui étudient le droit comparé, comme pour ceux qui s'intéressent pour diverses raisons au problème des rapports des Eglises et de l'Etat, le livre de M. Giacometti présente le plus haut intérêt.

Charles Hauter.

Correl, Ernst, *Das schweizerische Täufermennonitentum.* 145 pages. Tubingue, J. C. B. Mohr. 1925 (sans indication du prix).

Cette intéressante monographie dédiée par son auteur à la mémoire de Max Weber et d'Ernst Troeltsch est une étude de sociologie historique.

M. Correll fait remarquer avec raison que le fait de baptiser les adultes ne caractérise les anabaptistes que d'une façon extérieure. Il faut considérer la conception religieuse qui devait forcément engendrer une pareille attitude vis-à-vis du baptême, à savoir l'exigence d'une piété personnelle indépendante et purement spirituelle. Le baptême est alors le rite qui indique et confirme une décision individuelle prise librement. Il faut ajouter à cela un biblicisme conséquent et très sévère s'inspirant avant tout du Nouveau Testament. Mais à la différence du protestantisme devenu Eglise officielle pour lequel la Bible est surtout la grande charte de la grâce divine et la parole créatrice de la foi qui nous fait participer à cette grâce ou qui est déjà cette participation, les anabaptistes puisent dans l'Ecriture les règles de leur conduite pratique, et cela avec une exclusivité qui les pousse parfois dans une polémique plus ou moins amère contre la doctrine du « sola fide ». Ainsi s'est formée une communauté isolée du « monde ».

Avec une érudition digne d'éloge, M. Correll nous montre la vie toute rurale à la fois saine et tranquille des Mennonites, leurs œuvres sociales, leur entr'aide efficace, leur sens très développé pour l'agriculture.

C'est dans l'exposé historique de ces faits que réside la valeur de l'étude.

Charles Hauter.

Albert Houtin, *Une vie de prêtre, Mon expérience*, Paris (Rieder), 1926, in-12°, 447 p. 12 fr.

« Ceci n'est pas une apologie, mais une histoire. Après avoir raconté beaucoup d'histoires, pourquoi ne finirais-je pas par raconter la mienne ?... Elle ne manque pas d'enseignements. »

Les lecteurs de M. Houtin souscriront à cette déclaration initiale de son nouveau livre et ils ne pourront que lui savoir gré de leur avoir si libéralement confié les précieux résultats de son expérience intime. Celle-ci est, en effet, singulièrement instructive. Elle montre quelles luttes poignantes se livrent en une âme de prêtre qui a grandi dans l'amour de la vérité et qui se voit enfermée dans un cercle d'erreurs qu'elle ne peut briser et d'où elle n'arrive à sortir qu'avec peine. Le drame présente d'autant plus d'intérêt qu'il se déroule dans les milieux les plus divers et que maints autres personnages, connus ou inconnus, y jouent un rôle, tantôt tragique, tantôt amusant, toujours curieux. M. Houtin met tour à tour en scène le clergé angevin et les moines de Solesmes, les prêtres de Saint-Sulpice et ceux des paroisses parisiennes, voire un évêque, dont il fut un temps le secrétaire et avec qui il joua un rôle aussi important qu'ignoré lors de la séparation des Eglises et de l'Etat. Il nous fait passer en Espagne et en Allemagne, à Rome, en Angleterre et aux Etats-Unis. Partout il observe et il fait ressortir les divers états d'âme du monde catholique et aussi, à l'occasion, ceux des protestants orthodoxes, ou libéraux, et des incroyants avec qui il s'est trouvé en rapport. Ainsi, ce n'est pas seulement la crise religieuse de M. Houtin qui est ici décrite, c'est celle du Christianisme de notre temps, celle de la pensée moderne en qui la foi et la raison se heurtent incessamment tout en cherchant à se mettre d'accord.

Quiconque s'intéresse à ce grave sujet trouvera autant de profit que d'agrément à lire cette histoire vécue d'un témoin honnête et véridique, qui sait voir et conter.

**Prosper Alfaric.**

*Der Entwicklungsgedanke in der gegenwärtigen Natur- und Geisteswissenschaft. Ein Ring gemeinverständlicher Vorlesungen für Hörer aller Abteilungen, gehalten an der Erlanger Universität im Winter 1921-1922 von* Dr Albert Fleischmann, *Professor der Zoologie, und* Dr Richard Grützmacher, *Professor der Theologie.* Deichert, Erlangen et Leipzig, 189 pp., 240 M.

Les douze conférences données à l'Université d'Erlangen par MM. Fleischmann, professeur de zoologie et Grutzmacher, professeur de théologie sont un manifeste de la réaction qui se dessine contre la doctrine de l'évolution. Les faits observés dans le domaine des sciences naturelles dans les soixante dernières années, déclare M. Fleischmann, témoignent contre les théories de Darwin. La variabilité des espèces, cette présupposition du système, est inconciliable, d'après lui, avec le caractère propre des organismes vivants. Chacun d'eux est un tout et non une mosaïque d'éléments successivement formés ; entre la constitution des organes et leur fonction règne une étroite solidarité qui exclut la possibilité de toute modification profonde. Si l'hypothèse de l'évolution est ainsi bannie du domaine des sciences naturelles, trouve-t-elle d'autre part une confirmation quelconque dans l'histoire de l'humanité? M. Grutzmacher pose le problème en commençant par définir l'idée de l'évolution. C'est, dit-il, « l'idée d'une transformation continue, déterminée par des causes et tendant vers un but ». Cette conception, d'après lui, ne répond pas à l'histoire réelle, telle que les sciences morales la font connaître. Elle ne s'applique ni à l'histoire de la culture, ni à celle de la vie morale, ni à

celle de la religion, ni à celle du christianisme. Dans tous ces domaines nous constatons, non pas le lent développement d'un principe unique, mais la lutte entre des principes contraires. Cette lutte aboutit à la constitution de différents types de civilisation et de moralité, de religion et de christianisme. Nous ne trouvons nulle part la trace d'une origine commune ou la préparation d'une synthèse finale, si bien que les termes de progrès ou de déclin paraissent également inapplicables. L'auteur rejette, comme antihistorique, la notion d'une évolution fatale et mécanique, réalisant nécessairement le progrès, la notion avec laquelle opère l'évolutionnisme moniste. Il n'a pas de peine à montrer qu'une telle conception confond les lois du monde moral et celles de l'ordre physique, qu'elle ne peut que fausser l'histoire. Mais est-il fondé à rejeter toute idée d'évolution comme contraire à la réalité de l'histoire ? Celle-ci n'a-t-elle pas ses lois ? N'y a-t-il pas, dans le développement des différents peuples et des différentes religions, certaines phases qui sont comparables entre elles et dont la succession régulière constitue une évolution ? Est-ce là un ordre factice que nous introduisons dans l'histoire pour la comprendre, ou un ordre fondé dans la réalité ? Si l'auteur néglige cet aspect du problème, il ne lui reste pas moins le mérite de montrer que l'évolution inconsciente et fatale, prise comme principe d'explication, est « une conception de la mythologie moderne ».

A. JUNDT.

# Revue des périodiques

## REVUE DES REVUES DE PHILOSOPHIE ET DE THÉOLOGIE SYSTÉMATIQUE.[1]

Abréviations :

A G Ph = Archiv für Geschichte der Philosophie und Soziologie.
A S Ph = Archiv für systematische Philosophie und Soziologie.
E Th R = Études Théologiques et Religieuses. Montpellier.
J of R = The Journal of Religion. Chicago.
R M M = Revue de Métaphysique et de Morale.
R d Ph = Revue de Philosophie.
R Ph = Revue Philosophique.
R Th Ph = Revue de Théologie et de Philosophie. Lausanne.
Z S Th = Zeitschrift für systematische Theologie.
Z Th K = Zeitschrift für Theologie und Kirche.

### I. EINSTEIN. MEYERSON ET LA PHILOSOPHIE DES SCIENCES.

1. G. Fubini. *Sul valore della teoria di Einstein.* Scientia, anno 18, vol. 35, 1924, p. 85-92. — 2. Berche, *La fiction einsteinienne*, R d Ph, 1924, p. 384-423, 507-551. — 3. Eleutheropulos, *Die Grenzen der Relativitätstheorie.* A S Ph 1925, p. 92-115. — 4. Coriolano Alberini, *La reforma epistemológica di Einstein.* Revista de la Universidad de Buenos Aires, Marzo-Mayo 1925, p. 7-16. — 5. A. Einstein, *Géométrie non euclidienne et physique.* La Revue Juive, 15 mai 1925, p. 297-302. — 6. Severi, *Elementi logici e psicologici dei principi di relatività.* Scientia, vol. 37, 1925, p. 1-16. — 7. A. Metz, *Relativité et Relativisme.* R Ph Janv.-févr. 1926, p. 63-87 (Contient entre autre une étude critique de Bergson « Durée et Simultanéité »). — Jean de la Harpe, *L'œuvre philosophique d'Émile Meyerson. La marche vers l'identité* R Th Ph 1925, p. 278-287. — 9. Harald Höffding, *Émile Meyerson's erkenntnistheoretische Arbeiten.* Kant-Studien 1925, p. 484-497. — 10. L. Brunschvicg, *La philosophie d'Émile Meyerson.* R M M 1926, p. 39-63. — 11. Jaroslav Cisar, *Space and time: an essay in the foundations of physics.* Mind 1924, p. 1-19, 129-145. — 12. L. Basso, *Induction technique et science expérimentale.* R Ph janv.-févr. 1925, p. 41-76. — 13. P. Dupont *Réalisme, commodité et positivisme*, ibidem, p. 235-256. — 14. F. Warrain, *Les notions premières des mathématiques et la realité.* R d Ph sept.-oct. 1925, p. 457-472. —

[1] Cet aperçu fait suite à celui de 1925, p. 505—508. Nous avons toutefois cité de nouveau certains articles de la *Revue Philosophique*, qu'une erreur typographique avait attribués à la *Revue de Philosophie.* De plus, nous en avons signalé certains autres, qui auraient dû y figurer, mais qui n'étaient pas accessibles à cette époque. J. H.

15. Hugo Dingler, *Über den Zirkel in der empirischen Begründung der Geometrie.* Kant-Studien 1925, p. 310-330. — 16. J. E. Turner, *The relation of modern science to Philosophy.* The Personalist, Los Angeles, April, 1926, p. 99-108.

## II. LOGIQUE PURE, ÉPISTÉMOLOGIE ET PHÉNOMÉNOLOGIE

1. Kurt Leese, *Das System der Wissenschaften.* Christliche Welt 1926, p. 318-325, 371-375 (Étude critique du livre de P. Tillich portant le même titre). — 2. Reinhard Kynast, *Zur Synthesis in der reinen Logik.* Kant-Studien 1925, p. 135-148. — 3. Fritz Kirsch, *Christ. Gottfr. Bardilis logischer Realismus*, ibidem, p. 437-452 (Bardili vécut de 1761 à 1808; son œuvre principale, parue en 1799, s'intitule « Grundriss der ersten Logik ». Par sa pensée d'une orientation ontologique et nettement antikantienne, ce penseur aurait anticipé certaines thèses de Balzano et même de Husserl, sans d'ailleurs avoir exercé d'influence sur eux). — 4. Walter Del-Negro, *Das Wahrheitsproblem.* Kant-Studien 1925, p. 115-134. 5. J. Henry, *Le doute initial de l'épistémologie.* Revue Néoscolastique de Philosophie, nov. 1925, p. 376-388. — 6. H. H. Price, *Reality and sensible appearance*, Mind 1924, p. 20-43. — 7. Alfred Sidgwick, *Truth and purpose,* ibidem, p 385-397. — 8. C. A. Ewing, *The relation between knowing and its object.* ibidem 1925, p. 137-153, 300-310. — 9. Siegfried Marck, *Dialektisches Denken in der Philosophie der Gegenwart.* Logos 1926, p. 21-46. — 10. W. R. Boyce Gibson, *The problem of real and ideal in the phenomenology of Husserl.* Mind 1925, p. 311-334. (Un des meilleurs exposés des idées principales de H. L'auteur ajoute des remarques critiques, qui portent notamment sur la thèse de la priorité de la phénoménologie par rapport à la métaphysique — M. G. voudrait, en s'inspirant de H. lui-même, renverser cet ordre —, sur la possibilité d'une étude purement essentielle de l'absolu et sur le rôle et la notion de l'évidence). — 11. L. Chestov, *Memento mori. A propos de la théorie de la connaissance d'Edmond Husserl.* R Ph janv.-févr. 1926, p. 5-62. (Article abondant d'observations pénétrantes et originales, mais qui nous renseigne mieux sur la pensée de M. Chestov que sur celle de Husserl. En effet, M. Ch. laisse de côté complètement les « Idées » de Husserl parues dans l'Annuaire Phénoménologique, et presque complètement les deux dernières études de la deuxième partie des « Études Logiques ». Cette élimination fausse quelque peu la perspective. C'est ainsi que le savant russe, négligeant le caractère profondément intuitioniste de la phénoménologie, qui la place d'emblée au-dessus du débat entre rationalistes et irrationalistes, ne craint pas de l'accuser de rationalisme. Nous ne croyons pas non plus que la notion de l'idée chez Husserl soit saisie dans son sens intrinsèque; car ce n'est certainement pas à l'idée husserlienne qu'on peut attribuer un mode d'existence qui la ferait dépendre du monde contingent, comme M. Ch. le prétend à propos des nombres ou des théorèmes mathématiques ou physiques. Mais ce qui étonnera le plus le lecteur familiarisé avec l'article de Husserl sur la philosophie comme science exacte (Logos I), c'est que M. Ch. y trouve un mépris profond de la sagesse. Il nous semble que Husserl ne songe pas à diminuer les droits d'une sagesse poursuivant les buts qui lui sont propres. Ce qu'il reproche à ses représentants actuels, c'est de méconnaître leur vocation, en confondant leur idéal avec celui de la philosophie scientifique, et de brouiller ainsi les cartes. Ces réserves faites, nous n'en sommes que plus libres de recommander l'article de M. Chestov pour ses parties positives, dans lesquelles, tout en reconnaissant la force de la réfutation du scepticisme par la première partie des Études Logiques de Husserl, il présente des arguments curieux en faveur d'une conception anti logiciste de la vérité), cf. infra XIV c. 10. — 12. Heinrich Knittermeyer, *Zur Metaphysik der Erkenntnis. Zu Nikolai Hartmanns Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis.* Kant-Studien 1925, p. 495-514.

## III. NÉOVITALISME

1. D. F. Harris, *A Defence of philosophical Neovitalism.* Scientia, vol. 35, 1924, p. 259-268. — 2. N. Paton, *Vitalism*, ibidem, vol. 37, 1925, p. 97-106. — 3. E. Rignano, *Les manifestations finalistes de la vie.* Scientia, vol. 38, 1925, p. 229-248, 315-328, 379-404 et vol. 39, 1926, p. 19-38, 95-110. — 4. idem, *La vie dans son aspect finaliste.* R Ph mars-avril 1926, p. 190-222. — 5. E. Rabaud, *Les phénomènes de convergence en Biologie.* R Ph janv.-févr. 1925, p. 1-40. — 6. Rudolf Ehrenberg, *Das Problem der Individualität.* Z S Th 1925, p. 461-516. (Traite l'aspect biologique du problème et tente d'en dégager des conclusions théologiques). — 7. E. Descamp, *Le problème scientifique de la vie selon la méthode intégrale et à la lumière de la science du realisme rationnel.* Rendiconti della R. Academia nazionale dei Lincei, Classe di Scienze morali. Serie sexta vol. I, fasc. 5, 1925, p. 194-248. — 8. Leclerc de Sablon, *La question du vitalisme.* Scientia vol. 39, 1926, p. 401-408. — 9. Pierre Mauriac, *Le vitalisme et ses défenseurs.* La Revue Hebdomadaire, 8 mai 1926, p. 161-169.

## IV. LE MOUVEMENT THOMISTE.

1. Pierre Jaccard, *La mêlée thomiste en 1925.* R Th Ph 1926, p. 49-75. — 2. George Johnson, *The revival of Scholastic Philosophy.* The Princeton Theological Review, April 1926, p. 206-224. — 3. J. Evala, *La scolastica dinnanzi spirito moderno.* Bilychnis, anno 15, fasc. 1, p. 1-18. — 4. Erich Przywara S J, *Thomas oder Hegel? Zum Sinn der «Wende zum Objekt».* Logos, 1926, p. 1-20. — 5. E. Peillaube, *Les degrés de la connaissance dans la doctrine de saint Thomas*, RdPh, mars-avril 1924, p. 161-186. — 6. Caspar Friethoff O P, *Die Prädestinationslehre von Aquin und Calvin.* Divus Thomas, Freiburg i. d. Schweiz, 1926, p. 71-91. — 7. Lucien Roure, *S. Thomas d'Aquin et l'influence des astres.* Études, 5 mai 1926, p. 329-338 (à propos du livre de Paul Choisnard, portant le même titre). — 8. G. M. Maurer O. P., *Das Wesen des Thomismus II.* Divus Thomas, März 1926, p. 3-22 (à suivre). (Cette partie de la dissertation traite surtout la théorie de l'âme humaine comme forme substantielle.) — 9. R. Dalac, *Essai de synthèse des cinq preuves thomistes de l'existence de Dieu*, RdPh, sept.-oct. 1925, p. 497-530 — 10. A. Koyré, Étude sur le livre de Rougier « La scolastique et le Thomisme », ibidem, mai-juin 1926, p. 462-469.

## V. PSYCHOLOGIE GÉNÉRALE.

1. P. Guillaume, *Les origines du vocabulaire psychologique*, R Ph, mai-juin 1926, p. 396-425. — 2. D. Badaren, *Sur la nature des images*, ibidem, juillet-août 1925, p. 118-138. — 3. Ralph Tyler Flewelling, *Creative imagination and life* The Personalist, Los Angeles, April 1925, p. 82-89. — 4. L. Cellérier, *Les éléments de la vie affective*, R Ph, mars-avril 1926, p. 260-280, et mai-juin 1926, p. 426-451. — 5. G. Dumas, *Introduction à l'étude de l'expression des émotions*, ibidem, mars-avril 1926, p. 223-259. — 6. A. Léon, *Le mystère de l'âme individuelle*, Études Franciscaines, janv.-févr. 1926, p. 25-56 (M. L. prend son départ du problème de la conscience d'autrui, et aboutit à une thèse substantialiste de l'âme). — 7. J. Piaget, *Le réalisme nominal chez l'enfant*, R Ph, mars-avril 1925, p. 189-274. — 8. idem, *La représentation du monde chez l'enfant*, R Th Ph 1925, p. 191-214. — 9. Giovanni Dalma, *In Tema di Psicopatologia della vita quotidiana.* Archivo generale di Neurologia, Psichiatria e Psicoanalisi, anno 1926, p. 18-32. — 10. Hitschmann, *Telepatia et Psicoanalisi*, ibidem 1925, p. 212-218. — 11. Alfred Adler, *Fondamenti e Progressi della Psicologia Individuale*, ibidem, 1925, p. 227-238. —

12. idem, *La psychologie individuelle. Son importance au point de vue du traitement de la nervosité, de l'éducation et de la conception générale du monde*, Scientia, vol. 39, 1926, p. 115-123. — 13. Robert J. Hutcheon, *The relation af the mind to the brain*, Meadville theological School. Quarterly Bulletin, January 1926, N° 2, p. 3-18. — 14. Carlo Mazzantini, *Osservazioni sopra il concetto dell' attività umana. Considerazioni generali*, Atti della Reale Academia della Scienze di Torino, vol. 59, 1924, p. 65-88. — 15. A. Fauville, *La place de James dans l'évolution de la psychologie contemporaine*, Revue Neoscolastique de Philosophie, nov. 1925, p. 357-375. — 16. F. Colonna d'Istria, *La psychologie de Bichat*, R M M, 1926, p. 1-38. — 17. Jahrbuch der Charakterologie, v. Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses, mars-avril 1926, p. 194. — 18. E. Baudin, *Le panhédonisme psychologique de Pascal*, R S R, avril 1925, p. 173-209 et juillet 1925, p. 439-470. (Pascal, tout en condamnant la morale du panhédonisme libertin, en accepte toute la psychologie. Mais celle-ci est incompatible non seulement avec la psychologie et la morale de Platon, d'Aristote et de S. Thomas, mais aussi avec les résultats les mieux établis de la psychologie scientifique moderne.)

## VI. PSYCHOLOGIE RELIGIEUSE ET PHILOSOPHIE DE LA RELIGION.

1. Dello C. Grover, *The value of a psychology of religion*, The Personalist April 1925, p. 108-113. — 2. J. Gresham Machen, *The relation of religion to science and philosophy*, The Princeton Theological Review, Jan. 1926, p. 38-66 (à propos d'un livre américain: E. Y. Mullins « Christianity at the Cross Roads », Louisville, 1924). — 3. Pietro Mignosi, *I Limiti della Religiosita*, Quaderni di Bilychnis, N° 19, 1924, 51 p. — 4. Nicola Moscardelli, *Arte et Religione*. Il Progresso Religioso, Genova, anno 5, num. 3, p. 98-108: — 5. Louis Arnaud Read, *Religion, metaphysics and practice*, Mind 1925, p. 204-216. — 6. Edward L. Schaub, *The psychology of religion in America during the past quarter-century*, J of R, march 1926, p. 113-134. — 7. O. Lewan, *Kristendom och självsuggestion*, Kristendomen och Var Tid, Lund 1924, p. 255-268. — 8. J. H. Leuba, *Le sentiment de la « Présence invisible » et la direction divine*, R Ph mars-avril 1925, p. 161-188. — 9. Alf Ahlberg, *Evighetskategorien såsom religionens transcendentala grundform*, Kristendomen och Var Tid 1924, p. 308-317 (Étude sur l'apriori religieux). — 10. Wilfred Monod, *Dans quel sens le christianisme est-il une religion?* R Th Ph 1925, p. 161-190. — 11. Karl Beth, *Das Erlebnis in Religion und Magie*, Kant-Studien 1925, p. 381-408. — 13. Gerald Birneg Smith, *Is theism essential to Religion?*, J of R p. 356-377. — 14. Eug. W. Lyman, *Ritschl's Theory of Value-Judgments*, ibidem, p. 500-518. — 15. Rudolf Hermann, *Zum Problem Gewissheit und Wissen in der Religion*, Z S Th 1925, p. 248-297 (M. H. se range à l'avis de Schaeder, Heim et E. Brunner, qui combattent les éléments anthropocentriques dans la théorie de la certitude religieuse chez Schleiermacher. Mais il croit que ces ingrédients, loin d'avoir faussé complètement sa dogmatique, voisinent avec des idées théocentriques, qu'il s'agit de dégager). — 16. Karl Bornhausen, *Die Religionsphilosophie Paul Natorps*, Z Th K 1925, p. 403-417. — 17. Werner Elert, *Russische Religionsphilosophie der Gegenwart*, Z S Th 1925, p. 548-588 (M. E. parle surtout de Karsawin, Florenskij et Bordjajew).

## VII. MYSTICISME.

1. Fr. K. Schumann, *Christlicher und mystischer Gottesgedanke*, Z S Th 1925, p. 298-333 (Une réconciliation du mysticisme et du christianisme ne serait possible que sur le terrain psychologique. En dogmatique, la théologie chrétienne doit éliminer toutes les doctrines d'origine mystique, notamment en ce qui con-

cerne les attributs divins). — 2. C. Curcio, *La bellezza del misticismo*, Bilychnis, anno 14, fasc. 6, 1925, p. 366-373. — 3. Rudolf Otto, *Meister Eckehardts Mystik im Unterschied von östlicher Mystik*, Z Th K 1925, p. 325-381 et p. 418-436. (Cet article, nourri de remarques phénoménologiques importantes, ne traite pas seulement la différence entre la mystique hindoue et la mystique d'Eckehardt, mais encore les rapports essentiels entre celle-ci et la doctrine luthérienne de la justification. — 4. J. de Gnibert, *Mystique*, Revue d'Ascétisme et de Mystique Janv. 1925, p. 3—16. — 5. Aimé Chavan, *Vinet et le Mysticisme*, R Th Ph 1925, p. 81-96. — 6. Levi Bianchini, *La simbolistica sessuale nel sogno mistico e profano*, Archivo generale di neurologia, psichiatria e psicoanalisi 1925, p. 1-25.

## VIII. MÉTAPHYSIQUE.

1. Angelo Crespi, *Prolegomeni ad una teoria idealistica della coszienza*, Il progresso religioso, anno 5, num. 3, p. 109-114. — 2. Julius Scelye Bixler, *William James and Immortality*, J of R 1925, p. 378-396. — 3. Floyd E. Hamilton, *The rational argument for immortality*, The Princeton Theological Review, Jan. 1926, p. 96-123. — 4. F. de Sarlo, *Lineamenti di una fenomenologia dello spirito*, Memorie della R. Academie Nazionale dei Lincei, Classe di Sienze Morali etc. Serie quinta, vol. 17, fasc. 6, p. 201-239. — 5. Th. Domec, *Réflexions sur le temps et la liberté*, Mémoires de l'Académie de Dijon, août-sept. 1925, p. 101-118. — 6. Heinrich Knittermeyer, *Metaphysik und Wissenschaft*, Abhandlungen und Vorträge. Herausg. v. d. Bremer Wissenschaftl. Gesellschaft. März 1926, p. 9-26. — 7. Uznadze, *Bergsons Monismus*, A. G. Ph 1925, p. 26-39. — 8. Robert H. Thonless, *Soul beliefs and hypotheses*, Mind 1924, p. 262-274. — 9. M. Cornelia Day, *Neo-Realism as a doctrine of mind*, A S Ph 1925, p. 12-38. — 10. J. K. von Hoesslin, *Kausalität und Einheit*, ibidem, p. 55-69. — 11. Rudolf Carnap, *Ueber die Abhängigkeit der Eigenschaften des Raumes von denen der Zeit*, Kant-Studien 1925, p. 331-345. — 12. A. Rozwadowski, *De perceptione substantiae et de eius habitudine ad accidentia*, Gregorianum, *Romae, mense martio*, 1926, p. 73-90. — 13. Preisker, *Zur Wunderfrage*, Z Th K 1926, p. 130-142. — 14. J. Reinke, *Erkenntnis und Wunder*, A S Ph 1925, p. 3-11. — 15. M. de Munnynck O. P. *Le commencement du monde*, Divus Thomas, März 1926, p. 33-39. — 16. P. Busco, *Le problème cosmogonique. Son origine, son évolution, sa valeur*, R Ph mars-avril 1925, p. 283-303. — 17. Leander S. Keyser, *Creation versus Evolution*, Bibliotheca Sacra, vol. 82, July 1925, p. 276-298.

## IX. THÉOLOGIE (v. a. pl. ht. sub VI)

1. Reinhard Liebe, *Der kritische Personalismus und seine Bedeutung für die Theologie*, Z Th K 1926, p. 108-129 (Étude sur la philosophie de William Stern, cf. W. St. « Person und Sache » 3 vols. Leipzig, 1906-1924). — 2. H. Nelson Wieman, *How do we know God?* J of R 1925, p. 114-129. — 3. N. Maurice Denis-Boulet, *L'existence de Dieu*, R d Ph sept.-oct. 1925, p. 473-496. — 4. R. Nazzari *La prova ontologica dell' existenza di Dio*, Bilychnis, anno 14, fasc. 11-12, p. 317-329. (Étude sur les différentes formes, sous lesquelles cet argument a été présenté par S. Anselme et ses successeurs.) — 5. M. Bennett, *The personal God*, The Personalist 1926, p. 114-120. — 6. D. Broad, *The validity of belief in a Personal God*, Hibbert Journal, oct. 1925, p. 32-48. — 7. C. B. Harlburt, *The ontological interrelationship of the persons of the Trinity*, Bibliotheca Sacra, vol. 82, April 1925, p. 158-163. — 8. Carl Stange, *Der christliche Gottesglaube im Sinne der Reformation*, Z S Th 1925, p. 461-547 (I Dieu est volonté et se révèle par la parole, II Dieu nous rencontre quand nous entendons sa Parole.

III La Parole de Dieu nous révèle et nous communique la vie divine par la personne de Jésus). — 9. Durant Drake *Critical Realism and Theism*, J of R, 1925, p. 130-139. — 10. Erich Schaeder, *Die Geistfrage in der neueren Theologie*, Z S Th 1925, p. 424-460. (Contient entre autres une critique de la théologie et de la christologie de K. Barth, à laquelle l'auteur reproche de rendre impossible une pneumatologie chrétienne, qui seule cependant permettrait de rendre justice à la conception expériencialiste de la religion, sans tomber dans le subjectivisme.) 11. Carl Stange, *Der Begriff der Offenbarung*, Z S Th 1925, p. 353-377 (Repousse l'idée d'une révélation naturelle et tente de déterminer les rapports entre la religion et l'histoire). — 12. Oskar Ziegner, *Wort Gottes und Bekenntnis*. Zwischen den Zeiten 1926, p. 235-250. — 13. Clarence Edward Macartney, *The autority of the Holy Scriptures*, The Princeton theological Review, vol. 23, July 1925, p. 389-396. — 14. F. D. Jenkins, *Is Jesus God?* ibidem, Jan. 1926, p. 67-95. — 15. Walter M. Horton, *The theology of Eugène Ménégoz*, J of R 1926, p. 174-194 (M. Horton, professeur à l'Oberlin Graduate School of Theology, donne une analyse substantielle des idées de E. M. en insistant sur ce qu'elles ont d'original par rapport à celles d'Aug. Sabatier). — 16. de Boor, *Der letzte Grund unseres Glaubens an Gott in der Theologie W. Herrmanns*, Z Th K 1925, p. 437-453. — 17. D. Tersten Boklin, *Schwedische systematische Theologie der Gegenwart*. Z S Th 1925, p. 405-423, cf. Th. Odenwald in Z Th K, 1926, p. 83-107.

## X. MOUVEMENT ŒCUMÉNIQUE, CONFESSIONS CHRÉTIENNES ET APOLOGÉTIQUE.

1. Pour étudier le mouvement œcuménique dans ses détails, nous recommandons la revue Una Sancta paraissant tous les 3 mois à Stuttgart (chez Frommann). Des catholiques protestants, des catholiques romains et des catholiques orthodoxes y collaborent. — 2. E. Hirsch, *Die Einheit der Kirche*, Z S Th 1925, p. 378-400. (I L'Église universelle ne peut être qu'une entité spirituelle, II Une unité spirituelle existe entre les églises protestantes de toute dénomination, III Pour obtenir l'union spirituelle avec des catholiques romains ou orthodoxes, il n'y a qu'un moyen: l'évangélisation). — 3. Axel Hjelm, *Katolicism och protestantism*, Kristendomen och Var Tid. Lund, 1924, p. 203-221. — 4. Philippe Bridel, *L'esprit du protestantisme*, R Th Ph, 1926, p 5-32. — 5. Anders Nygren, *Evangelisk och katolsk lifstyp*, Kristendomen och Var Tid, 1924, p. 5-14 (Étude comparative des types catholiques et protestants de piété et de morale). — 6. A. Crespi, *Il problema dell' autorità nella vita religiosa*, Bilychnis, anno 14, fasc. 4, 1925, p. 281-289 (Contient entre autre une critique de Heiler « Der Katholizismus »). — 7. Jesse Johnson, *The Old Apologetic*, Bibliotheca Sacra, vol. 82, January 1925, p. 47-55. — 8. John Moore, *The New Apologetic*, ibidem, p. 56-62.

## XI. AXIOLOGIE ET MORALE

1. Helmut Finscher, *Das Problem der Existenz objektiver Werte*. Kant-Studien 1925, p. 357-380. — 2. Joh. Erich Heyde, *Grundfragen zum Problem der objektiven Werte*, ibidem 1926, p. 46-52. — 3. Ed. Goblot, *Exercices logiques sur les jugements de valeur*. R Ph mai-juin 1926, p. 321-337. — 4. Ralph Tyler Flewelling, *The cosmic reality of human values*. The Personalist, april 1926, p. 81-86. — 5. J. Evola Delle, *Purità come valore metafisico*. Bilychnis, anno 14, fasc. 6, 1925, p. 353-365. — 6. Georg Wünsch, *Das Problem der materialen Wertethik und die Theologie*. Christliche Welt 1926, C. 362-371 (A propos du livre de Nicolai Hartmann « Ethik » 1926). — 7. Anton M. Rohner. O. P. *Franz Brentano und Max Scheler über das Gute an sich*. Divus Thomus, Freiburg i. d.

Schweiz, März 1926, p. 23-32. — 8. A. Nygren, *Kant och den kristna etiken.* Kristendomen och Var Tid 1924, p. 159-179. — 9. W. Schulze-Soelde, *Sittlichkeit und Selbstliebe.* Kant-Studien 1925, p. 409-420. — 10. André Arnal, *Le primat de la conscience.* E Th R mars 1926, p. 89-96 (Étude sur le problème dit d'objection de conscience). — 11. Leopold Ziegler, *Wert und Arbeit.* Kant-Studien 1925, p. 421-436. — 12. Léon Maury, *Les valeurs spirituelles et la dette sociale.* E Th R mars 1926, p. 9-29. — 13. Marc Boegner, *Quelques aspects de la doctrine de la solidarité chez Fallot.* Le Semeur, Nov. 1925, p. 1-15. — 14. F. R. Tennant, *Recent reconstruction of the conception of sin.* J of R 1925, p. 37-51, 150-162 (Étude sur le péché actuel et le péché originel).

## XII. SOCIOLOGIE

1. A. Espinas, *Économie politique, économie sociale et sociologie.* R Ph sept.-oct. 1925, p. 161-178. — 2. Ferdinand Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft.* Kant-Studien 1925, p. 149-179 (Cet article posthume, écrit en 1880, est l'ébauche de l'ouvrage paru en 1887 et portant le même titre). Cf. Alfred Vierkandt *Ferdinand Tönnies und seine Weiterbildung in der Gegenwart*, ibidem 1925, p. 299-309. — 3. G. Davy, *Vues sociologiques sur la famille et la parenté d'après Durkheim.* R Ph juillet-août 1925, p. 79-117. — 4. Felix Kaufmann, *Staatslehre als theoretische Wissenschaft.* Kant Studien 1926, p. 53-60. — 5. Robert J. Hutcheon. *The social signification of the method of evolution.* Meadville Theologic. School. Quarterly Bulletin, Jan. 1925, p. 14-23. — 6. T. Hummel, *Einführung in das Gerechtigkeitsproblem.* A S Ph 1925, p. 82-91. — 7. E. Durkheim, *Saint Simon, fondateur du positivisme et de la sociologie.* R Ph mai-juin 1925, p. 322-341 (Extrait d'un cours d'histoire du socialisme, publié par M. Mauss). Cf. R. Lenoir, *Henri de St-Simon*, ibidem, sept.-oct. 1925, p. 179-222. — 8. J. de la Harpe, *Les idées sociales et politiques de Charles Secrétan.* R Th Ph 1925, p. 97-116. — 9. G. L. Duprat, *La Psycho-Sociologie en France. Étude sur les rapports de la psychologie et de la sociologie en France, depuis Aug. Comte.* A G Ph 1925, p. 133-160.

## XIII. PHILOSOPHIE DE L'HISTOIRE

1. Hermann Gloekner, *Robert Vischer und die Krisis der Geisteswissenschaften im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts.* Logos 1926, p. 47-102. — 2. E. Bréhier, *Les postulats de l'histoire de la philosophie.* R Ph juillet-août 1925, p. 48-78. — 3. Franz Schnabel, *Die historische Ideenlehre.* Neue Jahrbücher für Wissenschaft und Jugendbildung 1925, Heft 2, 161-174 (Examine la philosophie de l'histoire de Hegel à la lumière des idées et de la méthode de Ranke). — 3. Pierre Godet, *L'idée de culture et l'histoire de la culture européenne.* R Th Ph 1925, p. 241-257. — 4. Spranger, *Die Kulturzyklentheorie und das Problem des Kulturverfalls.* Sitzungsberichte der preussischen Akademie der Wissenschaften, 28. Jan. 1926, p. xxxv-liv (L'auteur fait sa part à la théorie des cycles dans l'histoire — théorie dont le développement est suivi à travers l'histoire de la philosophie moderne — mais s'efforce de prouver que chaque cycle transmet à l'avenir des acquisitions réalisant des valeurs éternelles. — 5. R. Murri, *Storia sacra e storia profana.* Bilychnis, anno 14, 1925, fasc. 4, p. 189-197. — 6. E. Hirsch, *Grundlegung einer christlichen Geschichtsphilosophie.* Z S Th 1925, 213-247 (M. H. repousse la conception téléologique traditionnelle de l'histoire, tout comme la dialectique hégélienne. Il voit dans la réalité un dualisme irréductible; mais c'est lui précisément qui rendrait possible une variété

de vies morales individuelles ou collectives, dans lesquelles se réfléterait la vie éternelle). — 7. O. Maurault, *Y a-t-il une conception catholique de l'histoire?* Revue Trimestrielle Canadienne, Déc. 1925, p. 383-393.

## XIV. HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

### a) *Antiquité, Moyen Age* (v. aussi sub IV), *Humanisme.*

1. O. Franke, *Der geschichtliche Konfuzius.* Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft 1925, p. 163-192. — 2. H. Hommel, *Das Problem des Übels im Altertum.* Neue Jahrbücher für Wissenschaft und Jugendbildung 1925, p. 186-196 (L'étude porte surtout sur le problème du mal chez Héraclite). — 3. H. Carteron, *La morale d'Aristote.* Revue des Cours et Conférences 1926, N° 8, 9, 12 (à suivre). — 4. Hans von Arnim, *Die drei aristotelischen Ethiken.* Akademie der Wissenschaften in Wien, phil.-hist. Kl. 18 Juni 1924, p. 3-142. — 5. P. Monceaux, *La vie et l'œuvre d'Origène.* Journal des Savants, Nov.-Déc. 1925, p. 241-252 (A propos du livre de E. De Faye: Origène, sa vie, son œuvre, sa pensée I). — 6. Betzendörfer, *Glauben und Wissen bei Peter Abaelard.* Z S Th 1925, p. 334-352 (A. n'a été ni libre penseur ni sceptique). — 7. Artur Landgraf, *Johannes Sterngasse und sein Sentenzenkommentar.* Divus Thomas, Freiburg i. d. Schweiz 1926, p. 40-54. — 8. T. Whittaker, *Nicholas of Cusa.* The Mind 1925, p. 436-454. — 9. P. Villey, *La place de Montaigne dans le mouvement philosophique.* R Ph mai-juin 1926, p. 338-359. — 10. G. Semprini, *L'astrologia ai tempi e nell' opera di Pico della Mirandola.* Bilychnis, anno 14, fasc. 10, p. 225-236. — 11. E. Troilo, *Pomponazzi,* ibidem, fasc. 9, p. 141-155.

### b) *Temps Modernes.*

1. H. Wilden Carr *Father Daniel's Journey in Descartes World,* The Personalist, January 1926, p. 23-28. — 2. P. Aron, *Note sur le pari de Pascal.* R M M 1926, p. 85-91 (Cf. supra V 18). — 3. W. Gent, *Leibnizens Philosophie der Zeit und des Raumes,* Kant-Studien 1926, p. 61-88. — 4. A. Hannequin, *La théorie de la connaissance chez Leibniz.* R Ph nov.-déc. 1925, p. 321-358 (Extrait d'un cours fait en 1903/04. — 5. Hans Lüthje, *Christian Wolffs Philosophiebegriff,* ibidem 1925, p. 39-66. — 6. P. Busco, *Kant et Laplace.* R Ph sept.-oct. 1925, p. 235-279. — 7. Walther Wagner *Kants Isolierung des Verstandes und ihre Bedeutung für den Ding-an-sich-Begriff.* 'A G Ph 1925, p. 49-64. — 8. Edw. Scribner Ames, *The Religion of Im. Kant.* J of R 1925, p. 172-177. — 9. Walter Ehner, *Kants Abstammung.* Kant-Studien 1925, p. 464-467 (Maintient l'origine écossaise de la famille de K.). — 10. J. Benrubi, *Kant, Maine de Biran und die philosophische Bewegung der Gegenwart,* ibidem 1925, p. 453-463. — 11. Carl Siegel. *Kants Antinomienlehre im Lichte der Inauguraldissertation,* ibidem 1925, p. 67-86. — 12. J. Richter, *Der Religionsbegriff des jungen Herder.* Neue Jahrbücher für Wissenschaft und Jugendbildung 1925. Heft 3, p. 346-365. — 13. P. Goreux S. J., *La philosophie de Joseph de Maistre.* Nouvelle Revue Théologique. Louvain mai 1926, p. 350-373. — 14. P. Hubert, *La théorie de la connaissance chez A. Comte.* R Ph mars-avril, p. 257-282. — 15. G. Séailles, *La philosophie de Fechner,* ibidem, juillet-août 1925, p. 1-47. — 16. *Henri de St-Simon,* v. supra XII, 7.

### c) *Époque contemporaine.*

1. D. Parodi, *La philosophie française de 1918 à 1925.* R Ph nov.-déc. 1925, p. 359-383 (Appendice d'une nouvelle édition de l'ouvrage: La philosophie

contemporaine en France). — 2. Jacques Chevalier, *Bergson et son époque*. Revue des Cours et Conférences 1926, N° 8-11 (à suivre). — 3. Ernst Cassirer, *Paul Natorp*. 24. Jan. 1854 — 17. Aug. 1924, Kant-Studien 1925, p. 273-289 cf. supr. VI 16. — 4. G. Dawes Hicks, *James Ward and his Philosophical Approach to theism*. The Hibbert Journal, Oct. 1925, p. 49-63. — Deux autres articles sur *James Ward*, l'un de G. Dawes Hicks, l'autre de W. R. Sorley, se trouvent dans la revue The Mind 1925, p. 273-299. — 5. D'autre part, on trouvera dans la même revue, six articles sur *F. H. Bradley et sa philosophie*, rédigés par A. E. Taylor, James Ward, G. F. Stornt, G. Dawes Hicks, Muirhead, F. C. S. Schiller. The Mind 1925, p. 1-69, 173-184, 217-233. — 6. L. Susan Stebbing, *Mind and nature in Prof. Whitcheads philosophy*. The Mind 1924, p. 289-303. — 7. C. Schuwer, *La pensée italienne contemporaine. L'idéalisme de Croce et de Gentile*. R Ph, mai-juin 1924, p. 351-405. — 8. Mario Puglisi, *The present state of philosophy in Italy*. The Personalist. July 1924, p. 162-170. — 9. J. Grenier, *Trois penseurs italiens : Alietta, Rensi, Manacordo*. R Ph, mai-juin 1926, p. 360-395. — 10. S. Frank, *Die russische Philosophie der letzten 15 Jahre*. Kant-Studien 1926, p. 89-104 (Cf. supra VI, 17). — 11. Hermann Lowtzky, *Leo Schestov*. A S Ph 1925, p. 70-81. — 12. Josef Somogyi, *Die Philosophie Akos Paulevs*. Kant-Studien 1925, p. 180-188. — 13. Philosophie suédoise v. supra IX, 16. — 14. Philosophie américaine v. supra VI, 6 et VIII, 2.

(Terminé le 1er juillet 1926.) J. H.

Imprimerie Alsacienne, Strasbourg

Le gérant : A. Causse

REVUE D'HISTOIRE ET DE PHILOSOPHIE RELIGIEUSES

# L'origine du Décalogue

## I. — *L'origine des récits de l'alliance au Sinaï.*

La première question qu'il s'agit d'examiner est celle du type sur lequel les récits de l'alliance du Sinaï ont été composés. Car le décalogue est formé d'après le cliché des décalogues plus anciens contenus dans J et dans E, et ceux-là ont été incorporés aux récits de l'alliance. Le problème posé revient, au fond, à replacer le décalogue dans son cadre historique, c'est-à-dire à rechercher son « Sitz im Leben », selon l'expression consacrée qui sert à caractériser la méthode extrêmement féconde introduite par *Gunkel* dans la science de l'Ancien Testament.

Hommes du XX^e^ siècle, nous sommes tentés, au premier abord, de postuler comme cadre historique dans lequel le décalogue aurait pris naissance, quelque enseignement religieux. De même l'ancienne génération des critiques a considéré comme quasi évidente l'hypothèse selon laquelle le « symbole apostolique » serait la confession des candidats au baptême et le catéchisme destiné à leur instruction. Cependant depuis les récentes études sur le symbole, il devient de plus en plus clair que la véritable origine du symbole ne doit pas être cherchée dans l'enseignement, mais dans les doxologies adressées à Dieu et au Seigneur dans le culte eucharistique. De même le critique moderne de l'Ancien Testament doit considérer que ce n'est pas un enseignement religieux, mais la vie religieuse de l'ancien peuple d'Israël elle-même qui a produit les décalogues. L'ancien Israël n'a pas possédé d'instruction religieuse générale — aucune source ne nous en parle —, et le seul enseignement dont nous ayons connaissance, à savoir celui de l'école des scribes et des sages[1], porte un cachet tout différent de celui des décalogues au

[1] v. *Gressmann* dans ZATW., 1924, p. 291 et suiv.

point de vue de la forme et du contenu. En effet, cette instruction est caractérisée par la sagesse des proverbes d'un « Salomon », d'un Ben Sira, d'un « Qohelet » ; par contre il est tout à fait évident que le style des décalogues est celui des *tôrôt* sacerdotales. Les fonctions sacerdotales concernent le culte qui est la pratique par excellence de la religion sociale. — Ainsi ces considérations a priori nous amènent déjà à envisager la possibilité d'un rapport des décalogues avec le culte.

Examinons les récits de l'alliance. Dès l'abord, il est clair que ni J ni E n'ont eu à leur disposition quelque récit contemporain qui aurait raconté en détail les événements ayant trait à l'alliance du Sinaï. Car celle-ci était censée avoir été conclue selon les rites traditionnels de toute alliance, et il ne pouvait venir à l'idée de personne de fixer par écrit pour la postérité ces formes connues de tout le monde. En même temps, il est hors de doute que ni J ni E n'ont pu, tant de siècles après Moïse, conserver une tradition historique exacte sur la manière dont l'alliance avait été conclue. A quelle source ont-ils alors emprunté les traits dont ils ont enrichi leurs récits sur cet événement?

*Gressmann*[1] a montré que, dans l'œuvre de J comme dans celle de E, la « tradition »[2] sur l'alliance du Sinaï reflète plusieurs stades de l'évolution. La couche la plus ancienne à laquelle nous pouvons remonter, se trouve dans Ex. XIX, $_{12^b}$; XXIV, $_{1^a.\ 9-11}$[3]. A ce stade de l'évolution, la tradition ne mentionnait probablement pas encore de parole de l'alliance; Yahvé se révèle à Moïse au Sinaï et lui ordonne de monter, sur un signe fixé, avec d'autres anciens du peuple d'Israël, sur la montagne. Ils y trouvent Yahvé lui-même et le contemplent face à face; ils mangent avec lui, comme on mange avec un homme. C'est dans ce repas pris en commun que consiste l'acte de l'alliance sous sa forme la plus profonde et la plus caractéristique[4]. Probablement les narrateurs les plus anciens ne se sont pas représentés cette scène comme une cérémonie silencieuse. Il résulte d'un passage tel que Gen. XXXI, $_{44-54}$, comme l'a bien montré *Johs. Pedersen*, que le repas en commun présuppose l'al-

[1] Mose und seine Zeit, p. 180 et suiv.

[2] Ce terme pris dans le sens que nous lui avons attribué au § 10.

[3] v. plus haut § 8.

[4] Comp. Gen. XXVI, 30; XXXI, 54; II Sam. III, 20; Esr. IV, 14; Nombr. XVIII, 19; II Chron. XIII, 5; Ps. XLI, 10. v. *Johs. Pedersen*, Israel I—II, p. 235; le même: Der Eid bei den Semiten (Strassburg, Trübner 1914), p. 48 et suiv. Sur le rapport possible et même fort probable entre berît et bārā = manger v. *Ed. Meyer*. Die Israeliten und ihre Nachbarstämme p. 558, note, et *Johs. Pedersen*. D. Eid b. d. Sem., p. 45, note 1.

liance déjà conclue. Elle a été contractée et son contenu a été approuvé par les deux parties contractantes; elle doit être confirmée et sanctionnée par un repas, et ainsi les deux âmes doivent devenir une. Les paroles qui, dans les versions les plus anciennes du récit ont précédé le repas, peuvent être reconstruites à peu près d'après XIX, $_5$ et suiv. « Je ferai de vous mon peuple et je veux être votre dieu. » Les formes extérieures de cet acte sont empruntées aux rites de l'alliance conclue entre hommes, c'est-à-dire à ceux de l'action cultuelle la plus importante de l'ancienne civilisation tribale. Une alliance constitue un acte sacré qui présuppose la participation des dieux des deux parties contractantes; le repas en commun est un repas sacré et sacramentel [1]. Une cérémonie traditionnelle du culte a été transposée ici dans un plan mythologique.

Dans les couches subséquentes de la tradition (celle de J et les deux versions de E que nous avons distinguées plus haut p. 00), le repas en commun a été supprimé; Moïse seul est jugé digne d'entrer dans un rapport personnel avec la divinité et d'être le médiateur de l'alliance. Cette modification provient de la tendance supranaturaliste qui se fait sentir peu à peu dans la tradition. Dans l'une des diversions de E (Ex. XXIV, $_{12-15}{}^{a}$, $_{19}$), une proclamation expresse inscrite sur des tables et affirmant les conditions de l'alliance a été ajoutée. Mais nous ne savons pas dans quelle mesure le contenu des tables est primitif. Nous ne savons pas davantage quelle est l'origine de cette version ni ce qu'était d'abord le cadre général de la scène. Cependant il est probable qu'elle ressemblait à la version de J. Celle-ci se trouve, en partie fragmentaire, en partie amplifiée par des additions secondaires, dans Exode XIX, $_{3}{}^{b-8}$, $_{18}$ [$_{20-25}$] ; XXXIV, $_{1}{}^{a}$, $_{2-4}$, $_{5-28}$; mais dans XXXIV, $_{2}$ et suiv., elle a emprunté des développements à d'autres fragments de l'œuvre de J. Font partie dans ce passage de la péricope de l'alliance : v. $_{2-4}$, $_{5}{}^{a}$, $_{6}{}^{b}$ [2], $_{7}$ [3], $_{10-28}$; les v. $_{10-13}$ trahissent la main de rédacteurs plus récents et le style dénote des tendances deutéronomistiques. Un acte analogue à celui du repas communiel de XXIV, $_{9-11}$ ou à la cérémonie de XXIV, $_{4-8}$ a probablement servi de conclusion. Dans ce récit, nous trouvons les motifs suivants:

[1] *Johs. Pedersen*, Israël I—II, p. 238. — Comp. Gen. XXXI, 54 wajjizbaḥ zä_aḥ.

[2] Dans le texte primitif: wajjiqrā (à sous-ent. Yahvä) anī Yahvä etc. v. plus haut p.

[3] Les morceaux éliminés, à savoir v. 5b, 6a, 8—9 sont en rapport avec la version de J des motifs racontés dans chap. XXXII et suiv. (veau d'or, face de Yahvé), comme *Gressmann* l'a montré. Dans les détails, je m'écarte un peu de G.

1° Yahvé apparaît à Moïse et promet de conclure une alliance avec Israël sous certaines conditions.

2° Le peuple accepte la proposition.

3° Le peuple reçoit l'ordre de se sanctifier pour le temps fixé tout comme pour une fête cultuelle.

4° Quand certains signes indiqués d'avance — qui sont, au fond, le commencement de la théophanie — s'accompliront (son de la trompette), Moïse doit monter sur la montagne; il doit apporter deux tables.

5° Lorsque Moïse est arrivé sur le sommet, Yahvé descend sur la montagne, il se révèle, par son nom, à Moïse et lui dévoile son essence.

6° Il renouvelle sa promesse de conclure une alliance et il en édicte les conditions.

7° Les paroles sont inscrites sur les tables.

8° L'alliance est conclue selon certaines cérémonies.

Ici l'accent est placé sur la théophanie et la communication des paroles. Le récit revêt encore les formes du mythe, mais l'empreinte épique de la version plus ancienne (repas communiel) est déjà reléguée à l'arrière-plan. En réalité, J exprime ici, sous la forme d'un mythe historique, l'idée du dieu qui se révèle et qui dévoile son nom, son essence et sa volonté. L'histoire proprement dite ne commence qu'avec le 5e point. Ce qui précède n'est qu'un prologue qui détruit la cohérence de l'exposé et qui est en contradiction avec toutes les règles de la narration, car il anticipe sur les événements qui doivent arriver dans la suite et sur ce qui constitue le fond même du récit. Pourtant ce prologue était nécessaire, vu le caractère mythique et historique de la scène et la nécessité de l'incorporer dans une version de la vie de Moïse et de l'histoire sainte d'après laquelle Moïse et Israël connaissaient déjà Yahvé et son essence[1]. En réalité, toute initiative devait partir de Yahvé lui-même ; dès lors Moïse devait recevoir une révélation et un ordre divins, avant que Yahvé se fût manifesté véritablement et qu'il eût communiqué son nom, son essence et sa volonté. Il résulte de tout cela que le motif principal du récit, à savoir l'idée de l'épiphanie du dieu exprimée sous forme de mythe, a eu une existence indépendante avant de faire partie de la manifestation de l'alliance du Sinaï. Nous ne savons pas en quoi a consisté le véritable acte de l'alliance dans J, puisqu'il a été remplacé par celui qui se trouve dans E.

---

[1] Il n'importe pas ici de savoir, si c'est un fait historique ou non; toujours est-il que c'est la présupposition du narrateur et de J.

Nous ferons des remarques analogues à propos du récit principal de E dans XIX, $_{2^b, 3^a, 9^a, 10, 11^a, 12, 13^a, 14-17, 19}$; XX, $_{18-22^a, 23-26}$; XXII, $_{28, 29}$; XXIII, $_{10-19, 20-22}$ (développé par un rédacteur deutéronomistique); XXIV, $_{3-8}$[1]. Pour la question qui nous intéresse actuellement, il importe assez peu qu'à la différence du récit précédent, le « motif des tables » ait été doublé ici par l'adjonction du « motif du livre », qui lui est, à vrai dire, parallèle, et que cette variante de E qui, primitivement, est façonnée sur le « motif du livre » ait été combinée par $R^E$ avec l'autre variante de E mentionnée plus haut qui est façonnée sur le « motif (plus ancien) des tables ».

Le récit contient les éléments suivants:

1° Moïse monte vers Dieu.

2° Yahvé promet de se révéler à Moïse et au peuple et de leur communiquer les commandements qui, dans la suite, doivent être observés par le peuple.

3° Il ordonne que le peuple se sanctifie pour un temps fixé, comme dans une fête cultuelle, et il prescrit d'autres mesures qui doivent être prises (la montagne doit être isolée comme un lieu sacré).

4° Moïse retourne auprès du peuple et exécute les ordres de Dieu.

5° Au temps fixé, tous les signes habituels de la théophanie apparaissent.

6° Moïse mène le peuple, dans une procession solennelle, vers la montagne sur laquelle Dieu est descendu.

7° Moïse appelle Dieu, celui-ci répond; toute la scène se déroule au milieu des catastrophes qui accompagnent la théophanie.

8° Le peuple terrifié prie Moïse de monter seul vers la divinité pour en recevoir les paroles.

9° Dieu annonce à Moïse les conditions de l'alliance.

10° Il fait connaître sa volonté de conclure une alliance avec Israël sur cette base.

11° Moïse revient et communique les paroles au peuple; celui-ci se déclare prêt à les accepter; Moïse les inscrit sur un livre.

12° L'alliance est conclue pendant un sacrifice cultuel, une effusion de sang et la lecture des paroles de l'alliance.

Puis vient, chez $R^E$, par suite de la combinaison du motif des tables et du motif du livre, un ordre de Dieu adressé à Moïse

[1] Les v. 1 b—2 sont, comme *Gressmann* l'a reconnu, une adjonction harmonistique de $R^E$ (ou de $R^{JE}$).

de (re)monter sur la montagne et de recevoir les mêmes paroles inscrites sur des tables. C'est là en même temps une transition qui permet de passer à la légende du veau d'or. Cette variante du récit n'est autre que celle de J avec, en plus, quelques traits ultérieurs; les motifs principaux sont restés les mêmes. L'épiphanie proprement dite et l'acte de l'alliance sont précédés d'une préface (points 1-4) qui tout en étant nécessaire dans le cadre du mythe historique, anticipe sur les traits essentiels du récit et qui enlève quelque peu à la révélation de l'alliance son caractère d'épiphanie. Dans le texte actuel, le récit a été altéré également du fait que la formule d'introduction des paroles de l'alliance manque; elle a été supprimée en vue d'introduire le décalogue de P dans XX, $_{2}$ et elle a été remplacée, pour ainsi dire, par le verset XX, $_{22}$ qui forme la soudure. Cette couche de E nous permet de démêler clairement les traits ajoutés ultérieurement aux formes plus anciennes de la tradition. Le simple acte de l'alliance (par un repas sacré) a été surchargé par tout le complexus d'idées du Dieu qui apparaît pour l'épiphanie et qui dévoile son nom, son essence et sa volonté. En même temps, l'ancien repas en commun a été remplacé par un sacrifice cultuel avec effusion de sang.

Il n'y a point de doute sur le type traditionnel d'après lequel ce dernier acte du drame a été conçu. Bien que l'influence du style de la légende s'y fasse sentir — il est question de 12 massebot —, l'ensemble du tableau est emprunté aux actes rituels du culte et tire ses traits essentiels d'une coutume cultuelle en usage à l'époque de E ou du narrateur. Selon la vieille conception du peuple d'Israël et, en général, des peuples primitifs, tout acte cultuel et toute fête célébrée par l'assemblée sert à conclure, à renouveler et à confirmer une alliance; par le culte, l'« alliance » avec la divinité est réalisée toujours à nouveau[1]. Rien ne nous empêche dès lors de supposer que cette idée fondamentale s'est exprimée aussi dans certains actes cultuels particuliers et que, par conséquent, la cérémonie de l'effusion du sang décrite dans XXIV, $_{6-8}$ était empruntée directement à un rite en usage (à Jérusalem) dans le culte de l'assemblée.

Si le cliché de l'acte central de l'alliance provient du culte,

---

[1] Comp. mes brèves allusions dans Psalmenstudien II, p. 150 et suiv., en outre p. 19—35 et V, p. 5—23. — L'opinion présentée surtout par Krätzschmar et approuvée par la plupart des commentateurs, selon laquelle la représentation du rapport entre Yahvé et Israël sous forme d'une « alliance » ne serait pas ancienne, est complètement fausse. Elle repose sur une grave ignorance de la psychologie du vieux peuple d'Israël. Elle a été réfutée définitivement par *Johs. Pedersen* « Israël ».

nous avons là aussi un indice qui nous fera découvrir l'origine des autres traits du tableau. La cérémonie peut s'expliquer tout entière par le rite des fêtes tel qu'il était pratiqué en Israël et surtout à Jérusalem à l'époque de J et de E (et de leur source commune). Il était conforme à la coutume cultuelle, que le peuple se « sanctifiât » par les purifications rituelles et l'abstinence sexuelle (XIX, $_{10\text{-}15}$, comp. Lev. XVI, $_4$; Jos. VII, $_{13}$; I Sam. XXI, $_5$ et suiv.); dans notre récit, de même que dans le culte de la fête, la parousie de Yahvé est annoncée par le son des cors et des trompettes (XIX, $_{13, 19}$; XX, $_{18}$; comp. Lev. XXIII, $_{23}$; II Sam. VI, $_5$; I Chron. XIII, $_8$; XV, $_{28}$; Ps. XLVII, $_6$; XCVIII, $_6$); dans une procession solennelle, toute l'assemblée se dirige vers la montagne (en réalité vers le sanctuaire) à la rencontre du dieu, et elle s'y place pour contempler les événements qui vont se dérouler (XIX, $_{17}$; comp. II Sam. VI; I Rois VIII, $_2$ et suiv.; I Chron. XIII; XV et suiv.; II Chron. V); aucun laïque ni aucun animal profane ne doit toucher la montagne (en réalité le sanctuaire) (XIX, $_{12, 21}$ et suiv.; comp. II Sam. VI, $_7$ et suiv.). — En résumé: *ce que J et E rapportent comme récit des événements du Sinaï n'est autre chose que la description d'une fête cultuelle célébrée à une époque plus récente, plus précisément dans le temple de Jérusalem, description présentée dans une forme historique et mythologique et adaptée au cadre historique et mythologique des récits de l'Exode.*

Dès lors il est probable que *l'idée de l'épiphanie du dieu ajoutée plus tard à la tradition plus ancienne remonte à la même origine cultuelle.* C'est dire que l'idée de l'épiphanie et de la révélation du nom, de l'essence et de la volonté de la divinité a été le contenu essentiel de la fête cultuelle qui a servi de protoype aux narrateurs. Car nous avons vu que les plus vieilles traditions ne représentaient pas encore l'alliance sous la forme d'une épiphanie. Avant de faire partie du récit de l'alliance du Sinaï, l'idée de l'épiphanie de Yahvé n'existait peut-être pas encore en tant que mythe et tradition épique s'appliquant à un événement unique dans l'histoire; par contre elle existait en tant que mythe cultuel comme représentation d'un événement qui se répète toujours à nouveau dans le culte.

On célébrait en Israël (plus précisément à Jérusalem) une fête cultuelle qui, dans ses traits essentiels, correspondait aux événements du Sinaï racontés par J et par E: sanctification préliminaire de l'assemblée, grande procession solennelle au son des cors et des trompettes, grand sacrifice des šelāmīm peut-être aussi rite de l'effusion du sang; c'était une fête en l'honneur du

Dieu qui se révèle pour conclure une alliance et qui dévoile son nom, son essence et sa volonté.

Nous avons vu que dans J et dans E précisément cette conception était étroitement liée à la proclamation des conditions de l'alliance. C'est dans la formule d'introduction des paroles de l'alliance qu'elle apparaît le plus clairement. On peut en déduire que la *récitation de certains commandements passant pour des manifestations de l'èssence et de la volonté du Dieu a probablement fait partie, elle aussi, du rituel de la fête et, d'autre part, que les décalogues de J et de E représentent précisément de tels recueils de commandements divins.* Dans les pages suivantes nous voulons chercher la confirmation de cette hypothèse.

## II. — *La fête de l'automne et du nouvel an considérée comme fête de l'alliance.*

Une fête cultuelle telle que nous venons de la décrire était effectivement célébrée à Jérusalem. J'ai montré dans mes études sur les psaumes (vol. II), que les fêtes plus récentes du nouvel an, des expiations et des Tabernacles ont été primitivement et sans doute encore du temps de D et de Dt une seule et même fête et qu'à l'époque moyenne et récente des Rois, peut-être aussi plus tôt, elle était la fête de Yahvé par excellence[1]. A l'origine, c'était une fête agraire cananéenne, et son but primitif était d'assurer la prospérité pour la nouvelle année qui commençait avec la pluie de l'hiver. Selon la conception d'un dieu personnel — conception qui remonte probablement déjà à l'époque cananéenne —, le Báal était maître de la terre et assurait fécondité et prospérité. Cette nouvelle idée de Dieu a donné à la fête un caractère de piété plus intime. Il y avait en même temps un sacrifice solennel pour la prospérité et des actions de grâces pour les dons de prospérité de l'année écoulée. Les Israélites ont mis ces rites en rapport avec le dieu de l'exode, le dieu qui avait conduit son peuple à travers le désert et lui avait donné le pays de Canaan. C'est ainsi que la fête a reçu toujours davantage une empreinte historique[2].

Selon la conception des peuples primitifs, la cérémonie par laquelle est assurée la prospérité de la nouvelle année est un acte créateur. Par le culte, et plus tard par l'action de la divinité qui apparaît dans le culte, la prospérité passée est renouvelée, la nature morte ressuscite, le « pays », le « monde » où habite

---

[1] Ps. St. II, p. 83—89.

[2] Ps. St. II, p. 89 et suiv., 94—107; 202—204.

le groupe cultuel est créé à nouveau. C'était un désert, un chaos, et il devient un cosmos fleurissant et nourrissant des hommes. L'idée de création est supposée implicitement dans l'acte cultuel fondamental de l'homme primitif. Nous ne savons pas si c'est à l'époque cananéenne ou seulement du temps des Israélites que cette idée est vraiment entrée dans la conscience des hommes et qu'elle s'est cristallisée dans le mythe génésiaque. Toujours est-il qu'aux époques moyenne et récente des Rois elle existait[1] comme croyance en une rénovation du monde représentée dans la fête du nouvel an; pour la pensée rationalisante, la conception d'une création renouvelée, réalisée par les rites, devient — sous l'influence de la tendence épique de l'Esprit humain — le mythe de la création du monde au commencement des temps et c'est cette création que l'on célèbre dans la fête[2]. L'évolution vers le mythe a, sans doute, eu lieu sous l'influence babylonienne; c'est l'ancien mythe babylonien de la création et de la lutte avec le dragon que nous retrouvons aussi en Israël, comme un des mythes explicatifs de la fête[3].

Par contre, la forme historique dont ces idées et ces mythes ont été revêtus est spécifiquement israélite. Le rappel à la vie de l'univers et celui du peuple, de la communauté cultuelle, coïncident. Et il existe des mythes cultuels primitifs qui affirment qu'à l'âge mythique, l'acte cultuel primordial qui a créé vie et prospérité sur la terre, a aussi produit le peuple et les hommes; dans l'épopée babylonienne de la création, la genèse des hommes et de la métropole cultuelle, Babel, forment l'apogée de la création. Mais tous ces concepts sont essentiellement mythologiques et, pour ainsi dire, en dehors du temps. En Israël par contre, les faits historiques de la sortie du pays d'Egypte et de l'alliance conclue au Sinaï ont été considérés comme création du peuple. L'exode a été considéré comme une répétition de la genèse, une révélation de la puissance créatrice de Yahvé, la Mer rouge est devenue Tehom, l'Egypte est devenue Rahab[4]. Mais lorsque Yahvé apparaît pour le culte du nouvel an, il dompte toujours à nouveau non seulement la mer primitive, le dragon et l'Egypte,

---

[1] Ps. St. II, p. 202—204; comp. p. 189—202.

[2] Ps. St. II, p. 45—50; 162 et suiv.

[3] L'identification consciente du culte de la fête de l'automne avec une répétition de la création du monde est peut-être antérieure à l'influence du mythe babylonien de la création (influence qui d'ailleurs a pu être efficace déjà à l'époque cananéenne). Pour ma part, j'incline, en tous cas, fortement à considérer aussi la forme occidentale du mythe de la création telle que nous la trouvons dans le Yahviste, comme un mythe à base cultuelle.

[4] Ps. St. II, p 54—56.

mais tous ses adversaires, les démoniaques et divins, de même que ses adversaires humains, à savoir les ennemis d'Israël. Les mythes de la création et de l'exode sont complétés par celui de la lutte des peuples[1] et des dieux[2] et celui du jugement[3], bien que ces mythes n'aient jamais été entièrement développés sous forme épique, mais qu'ils aient existé seulement comme éléments mythologiques embryonnaires dans le culte[4]. Le dieu apparaissant et agissant ainsi dans le culte a été considéré comme roi selon la conception commune de l'Orient[5]. Mais tout culte étant une répétition et une création nouvelle des faits dont dépend le salut[6], le Dieu-Roi n'y apparaît pas comme jouissant paisiblement de sa royauté, mais comme agissant et fondant son règne par le combat et la victoire, comme créant son royaume et son monde et montant ensuite sur son trône. La fête célébrait l'intronisation de Yahvé, analogue à l'intronisation de Mardouk à Babylone[7]. La grande procession solennelle, primitivement, sans doute, un rite de fertilisation qui a laissé ses traces jusqu'aux temps les plus récents[8] est devenue une procession de l'arche de Yahvé où le peuple s'avance à la suite du coffre sacré, et elle a été considérée comme le cortège triomphal du Dieu-Roi[9]. C'est donc essentiellement une fête de l'épiphanie de Yahvé, pendant laquelle Yahvé se révélait à ses fidèles dans toute sa gloire et sa puissance et se montre tel qu'il est à ceux qui veulent « se rassasier de sa face » et « contempler sa beauté ».

Et c'est en même temps la fête du renouvellement de l'alliance. Nous avons vu que toute fête cultuelle est un acte qui crée, renouvelle et maintient une alliance[10]. Dans la fête de la renaissance et du commencement nouveau de toutes choses, l'idée de renouvellement de l'alliance doit être mise au premier plan.

---

[1] Ps. St. II, p. 57—65.

[2] Ps. St. II, p. 50—53.

[3] Ps. St., p. 65—74.

[4] Voici quel peut être le schéma du mythe développé sous forme épique et fixé à un certain moment: une fois (aux origines) il se passa cet événement dont nous célébrons maintenant l'anniversaire. Et voici le schéma du mythe cultuel embryonnaire: maintenant il se passe (de nouveau) tel événement que nous pouvons contempler dans les rites du culte.

[5] Cette conception Israël l'a, en tous cas, apprise à connaître seulement en Canaan. Elle est d'origine essentiellement babylonienne.

[6] Ps. St. II, p. 19—26.

[7] Ps. St. II, p. 38—43; 81—89.

[8] Les branches vertes, le couronnement de l'autel, l'emprunt du rite de l'aspersion de l'eau; v. Ps. St. II, p. 94—107.

[9] Ps. St. II, p. 107—126.

[10] v. Ps. St., p. 19.

C'est aussi la fête de l'exode; mais le point culminant et le but de la sortie d'Egypte était — selon la conception la plus récente et celle des légendes rapportées par le livre de l'Exode — la révélation et l'alliance du Sinaï. Ainsi dans plusieurs psaumes qui, pour des raisons de fond et de forme, doivent être considérés comme appartenant au cycle de la fête de l'intronisation et du nouvel an [1], le renouvellement de l'alliance est au point de départ et reste le *leitmotiv* [2]. C'est là une conception qui a joué un grand rôle dans le domaine du yahvisme historique: Yahvé apparaît et ordonne (siwwâ) une alliance, il annonce au peuple les conditions et les commandements qui doivent être observés, et il exige leur prompte acceptation. C'est sur cette présupposition du renouvellement de l'alliance que reposent les psaumes XCIX, LXXXI, XCV et aussi le psaume L. Ces psaumes faisaient partie de la liturgie de la fête du nouvel an et de l'intronisation [3].

L'idée d'une épiphanie du dieu y est très nettement exprimée. D'une façon générale, c'est dès l'origine une idée cultuelle; la divinité « apparaît » dans le culte; c'est là qu'elle est au milieu de son peuple, c'est là qu'on peut la chercher, c'est là qu'on fait l'expérience de sa présence dans les émotions extatiques et dans l'allégresse de la fête [4]. En de semblables circonstances, comme dans les sanctuaires de la vieille Egypte, on montrait l'image du « grand dieu » au peuple pour qu'il « contemplât sa beauté »; et dans les rites mimétiques et dramatiques de la fête, on représentait la parousie, la lutte, la victoire, la « gloire » du dieu. Derrière ces données visibles et extérieurement sensibles, derrière ces symboles et ces rites, le fidèle pouvait apercevoir la réalité profonde, la divinité se révélant à lui dans son être véritable [5]. De cette foi et de ces expériences son nés, par la rencontre de la tendance épique et de l'idée religieuse, les mythes « épiphaniques » qui placent dans l'âge mythique ou historique une épiphanie unique et fondamentale de la divinité, et qui affirment que c'est « en son souvenir » que la solennité cultuelle est répétée; mais l'origine et la base religieuse de ces mythes c'est l'expérience de l'épiphanie toujours renouvelée dans le culte.

---

[1] Ou du moins issu du complexe d'idées qui sont à sa base.

[2] Ps. St. II, p. 150—156; III, p. 38-45.

[3] Quant aux Ps. LXXXI et L, leur emploi à l'occasion de la fête du nouvel an et des Tabernacles est expressément attesté dans la michna. V. plus loin p. 94 n° 2.

[4] Ps. St. II, p. 20.

[5] De même les mystiques chrétiens, selon la légende et dans la réalité, contemplent, à la place des éléments eucharistiques, le corps sanglant du Christ qui vient d'être sacrifié et de révéler, dans ce sacrifice, l'amour et l'être profond de Dieu.

Ainsi en était-il dans l'ancien Israël à l'époque de floraison de la fête du nouvel an et de l'intronisation de Yahvé. Dans les rites « symboliques » et derrière eux, voire même visible dans l'image divine de l'arche, Yahvé se révélait, et, par la bouche des prophètes enthousiastes du temple, il se manifestait à ses fidèles dans les psaumes et les liturgies dont le texte était fixé du moins en partie[1]. Lorsque l'alliance devait être renouvelée, il révélait de nouveau son nom, sa nature et sa volonté. Ainsi dans le psaume LXXXI, $_{7, 11}$, le dieu parle par les prophètes du culte, d'abord avec des périphrases et faisant seulement allusion à l'exode et à l'alliance du Sinaï:

J'ai pris de ton dos le fardeau,
De la charge tes mains furent débarrassées;
Lorsque tu m'appelas dans la détresse, je t'ai écouté,
T'exauçant enveloppé dans les nuées de tonnerre.
Ensuite il continue plus directement:
Je suis Yahvé, ton dieu,
Qui t'ai fait sortir du pays d'Egypte.

Cette révélation de Yahvé par lui-même a, sans doute, formé un élément fixe dans le rituel liturgique de la fête de l'automne; c'est ainsi que le prophète du culte était obligé de parler au nom de Yahvé, et c'est ainsi que ses paroles se faisaient entendre chaque année. On voit dans le psaume L, $_{1-7}$, combien cette idée de la révélation de la divinité était étroitement liée à celle de l'épiphanie:

$_1$ Yahvé prend la parole et appelle la terre
Depuis le lever du soleil jusqu'à l'endroit où il couche.
$_2$ De Sion, couronne de la beauté,
Brille [Yahvé, notre] dieu.
$_3$ « » un feu dévorant devant lui,
Autour de lui c'est une violente tempête;
$_4$ Il appelle le ciel en haut
Et la terre pour juger son peuple:
$_5$ « Rassemblez à présent mes fidèles
Qui par des sacrifices ont conclu une alliance avec moi. »
$_6$ Et le ciel proclame sa justice:
Il est un dieu qui juge.

Suit le discours de Yahvé avec la même formule d'introduction que dans le psaume LXXXI, $_{11}$:

[1] Comp. Ps. St. III, p. 7 et suiv., 20 sqq.; 38 sqq.

7 « Ecoute, mon peuple, laisse-moi parler,
Israël, je vais me dresser contre toi!
Je suis Yahvé, ton dieu,
[qui t'ai fait sortir du pays d'Egypte] [1].

Ensuite, Yahvé manifeste sa volonté sous forme de réprimande. Il y présuppose la première alliance comme base de celle qui va être renouvelée à présent, et ce renouvellement de l'alliance est représenté sous la forme de l'épiphanie. Il est vrai que cette idée de renouvellement de l'alliance a été un peu obscurcie par l'intervention de l'idée de jugement; pourtant elle est à la base de toute la scène [2]; d'ailleurs l'idée de jugement est aussi empruntée à des concepts qui sont en rapport avec la fête de l'intronisation [3].

Dans ces deux psaumes de la fête de l'automne, la formule d'introduction du discours divin est caractéristique : « Je suis Yahvé, ton dieu ». Par la suite « qui t'ai fait sortir du pays d'Egypte » elle est mise en rapport avec l'exode et partant avec l'alliance du Sinaï; dans ces deux psaumes également, elle forme l'introduction de la manifestation de la volonté divine qui ordonne la fidélité à l'égard de l'alliance et l'observation des commandements. Cette formule commençant par : « Je suis » est une formule d'épiphanie répandue dans tout l'ancien Orient; elle introduit le dieu qui se révèle dans sa gloire céleste et qui dévoile sa nature [4]; elle se trouve déjà dans les inscriptions du roi chaldéen Gudea de Lagasch [5], et de longs siècles plus tard, on en entend encore un écho dans l'Evangile de Jean [6]. Dans l'Ancien Testament, c'est chez le Deutéro-

---

[1] Dans v. 1, ēl, ălōhīm doivent être supprimés comme variantes de manuscrits; v. le mètre; dans v. 2, il faut ajouter yahvä et le suffixe; v. 3 est une glose marginale (soupir d'un lecteur qui languit après le jugement dernier); dans v. 7a il faut lire yahwä au lieu de ălōhīm; le mètre prouve que dans v. 7b il manque un stiche qui doit sans doute être supplée selon LXXXI, 11.

[2] v. pour l'interprétation de ce psaume, Ps. St. III, p. 40 sqq.

[3] Ps. St. II, p. 65—74, comp. 166 sqq. et 178—181.

[4] Comp. à propos de cette formule *Gressmann* dans ZATW 1914, p. 286 sqq. qui renvoie, à juste titre, aux développements de *Norden* dans Agnostos Theos (Leipzig 1913), p. 191 sqq., 197 sqq., 210 sqq. *Norden* a sûrement raison d'affirmer que la formule employée primitivement par les dieux a été empruntée par les rois seulement plus tard.

[5] Dans les révélations de rêves par lesquelles Ningirsū, dieu de la cité, se manifeste et donne des instructions au sujet de la construction du temple: « Je suis Ningirsū qui — » etc.; comp. AIX, 20 sq., v. Thureau-Dangin dans VABT.

[6] « Je suis le chemin, la vérité et la vie »; « je suis la porte »; « je suis le bon berger », « je suis la vigne ».

Esaïe qu'on la retrouve le plus fréquemment comme introduction d'une désignation de soi-même par la divinité ou d'un « hymne en je ». Dans la littérature babylonienne et assyrienne, elle est souvent employée dans des paroles de révélation que le prophète du culte annonce d'ordinaire au roi; comme dans l'Ancien Testament, elle y est souvent suivie de la formule: « ne crains point! » qui introduit un oracle assurant secours et consolation. Ce fait à lui seul prouve le rapport de cette formule avec le culte et les formes cultuelles; donner de tels oracles, c'était en Babylonie et en Assyrie et autrefois aussi en Israël, la fonction officielle et souvent héréditaire du prophète du culte. La formule introduit primitivement le dieu qui se révèle dans le culte et à l'aide des rites et des oracles cultuels. Les psaumes cités plus haut montrent qu'en Israël elle a servi à introduire Yahvé apparaissant dans le culte pour l'épiphanie; elle est devenue (ou elle a été dès le début?) une formule « épiphanique » destinée à annoncer la révélation par la divinité elle-même de sa nature et de sa volonté. Car de tels psaumes sont de véritables textes cultuels, c'est-à-dire des textes faisant partie d'une liturgie solennelle; le psaume LXXXI porte un cachet nettement liturgique. A un certain endroit du rituel de la fête, le prophète du temple a sans doute été appelé à annoncer par de telles paroles la venue de Yahvé dans le but de renouveler son alliance ou de « plaider », après quoi il a proclamé les exigences de la volonté divine[1].

Nous constatons donc que tous les traits essentiels de l'alliance du Sinaï se retrouvent dans la fête de l'automne et de l'intronisation. Dans les deux cas, il y a une consécration préalable du sanctuaire et du peuple; dans le récit sur le Sinaï, la montagne qui correspond au sanctuaire, est mise à l'abri de tout contact profane, et le peuple est « sanctifié » par des mesures rituelles[2]. Dans les deux cas, nous trouvons la grande procession vers le sanctuaire; cette procession, un des points culminants de la fête de l'intronisation, est décrite ou mentionnée dans les psaumes XXIV, CXVIII, CXXXII et dans la copie littéraire du rituel de la fête dans II Sam. VI[3]. Dans les deux cas, le son

---

[1] v. à ce propos Ps. St. III où nous avons poursuivi les traces de la prophétie cultuelle fixée dans un rituel liturgique et où nous avons exposé le rapport de beaucoup de psaumes avec la prophétie cultuelle.

[2] Des purifications qui précédaient la grande fête de l'automne, sortira plus tard un jour de fête indépendant, le jour de pénitence et d'expiation *(jôm hakkippūrīm)*.

[3] v. à ce propos Ps. St. II, p. 109 sq., 110 sqq.

du schofar annonce l'approche de la divinité[1]. Dans les deux cas, l'idée de l'épiphanie et de l'alliance divines est liée à une manifestation de la volonté du dieu; dans les deux cas, nous trouvons un médiateur de l'alliance (Moïse — le prophète du culte) qui reçoit les paroles de la divinité et les annonce au peuple. Dans les deux cas, il y a de grands sacrifices solennels qui unissent Israël tout entier à la divinité[2].

Une idée fondamentale de la fête du nouvel an: l'intronisation de Yahvé, son avènement comme roi d'Israël, a été expressément rapprochée, dans l'Ancien Testament, des récits de l'alliance au Sinaï. Ainsi dans l'hymne[3], relativement récent, mais pourtant préexilique qui sert de cadre à la bénédiction de Moïse, il est dit à propos de la révélation du Sinaï:

> Alors la tribu de Jacob devint sa propriété,
> Alors il fut roi à Jeschurûn.
> (Dtn. XXXIII, $_{4}$; comp. aussi ps. CXIV, $_{1}$ sq.)

Mais ce qui est plus important, c'est qu'un commencement de cette idée se trouve déjà dans l'introduction — secondaire, il est vrai — de la péricope du Sinaï:

> Vous avez vu ce que j'ai fait aux Egyptiens
> Comment je vous ai portés sur des ailes d'aigle
> Et je vous ai amenés à moi.
> Mais maintenant, si vous écoutez ma voix
> Et que vous soyez fidèles à mon alliance.
> Vous serez ma propriété parmi tous les peuples,
> Car le *monde entier m'appartient.*
> Vous serez pour moi un *royaume* de prêtres
> Et un peuple saint. (Ex. XIX, $_{4-6}$.)

Non seulement il y a ici des allusions à l'idée de l'avènement de Yahvé; mais tout le morceau construit d'après un rythme poétique doit être considéré comme une imitation des prophéties cultuelles et des paroles d'exhortation telles que nous les trouvons dans les psaumes LXXXI, XCV et L, et, avec une adresse un peu

---

[1] A propos du son du schofar à la fête de l'intronisation, v. Ps. St. II, p. 8 et 81.

[2] A propos du sacrifice de la fête de l'automne et de l'intronisation, v. II Sam. VI, 17 sqq.; I Rois VIII, 62 sqq.; en outre Ps. St. II, p. 126.

[3] L'hymne est sans doute conçu comme hymne de la fête de l'automne et de l'intronisation. Il rend témoignage du rapport qu'il y a entre l'idée de alliance et cette fête; ce qui s'est passé au Sinaï, l'hymne le représente comme se répétant en ce moment.

différente, aussi dans les psaumes CXXXII, $_{11-18}$ et LXXXIX, $_{20-38}$[1]. Les prophéties cultuelles de la fête du nouvel an et l'introduction de J ont en commun non seulement les deux éléments principaux, à savoir l'exhortation à la fidélité à l'égard de l'alliance et la promesse de bonheur, mais encore l'allusion à la création du monde et à la royauté de Yahvé.

Après tout ce qui précède, nous pouvons affirmer avec certitude que les *récits de J et de E sur les événements du Sinaï ne sont autre chose qu'une reproduction traduite dans le langage du mythe historique d'une fête du nouvel an, de l'intronisation et du renouvellement de l'alliance, célébrée à Jérusalem.* De toutes les histoires ayant trait au Sinaï, les narrateurs n'ont retenu qu'un fait essentiel, à savoir qu'au nom de Yahvé une alliance y a été conclue. Ils se sont représenté cette alliance tout simplement d'après les fêtes cultuelles célébrées de leur temps.

### III. — *Le rapport entre l'enseignement des commandements divins et le culte de « la fête ».*

Le jugement que nous venons de formuler s'applique-t-il aussi aux commandements qui, selon J et selon E, ont été proclamés au Sinaï?

*a*) Nous avons vu qu'à la grande fête annuelle, les prophètes du temple, au nom du dieu qui se révélait dans le culte, exhortaient le peuple à la fidélité à l'alliance. Sans doute ont-ils joint à cette exhortation l'énoncé de certains préceptes, sans oublier les promesses et les bénédictions pour ceux qui les observeraient. Nous trouvons de telles exhortations et de telles promesses dans les psaumes LXXXI et XCV, et aussi dans le psaume L, dans Ps. CXXXII, $_{11-18}$ et LXXXIX, $_{20-38}$. — Il est vrai qu'il n'est pas précisément question ici d'une énumération et d'une recommandation de certains commandements particuliers; l'exhortation à la fidélité et la condamnation des infidélités du peuple ont relégué à l'arrière-plan la législation. Cela provient des préoccupations de théodicée qui interviennent toujours davantage dans la fête: Par l'intronisation de Yahvé, le bonheur était au fond assuré au peuple pour l'année à venir; en effet, Yahvé avait vaincu et jugé toutes les puissances mauvaises; et pourtant l'idéal espéré ne se réalisait jamais. De là le besoin d'une théodicée expliquant l'absence de félicité par les péchés et les infidélités du peuple. Mais ces textes peuvent être relativement récents; ils pré-

[1] v. sur ce dernier, Ps. St. III, p. 31—38.

supposent, en tout cas, d'autres textes du même genre qui n'avaient pas encore subi l'influence de la réflexion religieuse et au centre desquels se trouvait la recommandation des préceptes divins. Les psaumes actuels se contentent, la plupart du temps, de rappeler, d'une façon toute générale, les « voies » de Yahvé (LXXXI, 14) ou son « alliance », ses « commandements » et ses « lois » (CXXXII, 12; LXXXIX, 31 sq). D'autres du même genre mentionnent expressément des préceptes divins particuliers. Ainsi dans LXXXI, 10, le commandement fondamental de la vénération exclusive de Yahvé est mis en avant comme un précepte devant être inculqué avec une insistance particulière, et cela sous une forme qui rappelle nettement le premier commandement de tous les décalogues transmis par la tradition et dans le style de la tora; en outre, dans l'introduction doxologique, il est fait mention de la loi rituelle qui, depuis les temps les plus reculés, ordonne de faire retentir le schofar et les louanges au jour de fête (LXXXI, 2-6). Le psaume L qui est de date récente, condamne la fausse piété de celui qui observe les préceptes rituels et qui néglige les commandements moraux; et voici l'énumération de ces commandements : Ne pas faire cause commune avec des voleurs, ne pas tolérer des gens qui se sont rendus coupables d'adultère, ne pas prononcer des malédictions mensongères; en outre, le chant cultuel d'actions de grâce est recommandé expressément de préférence aux sacrifices sanglants[1] (L, 14-20). Cette forme antithétique dans laquelle les commandements sont inculqués est naturellement récente, et le choix des commandements relevés dans le psaume L a probablement déjà subi l'influence du décalogue, en tout cas celle des grands prophètes; pourtant ce psaume, de même que les autres que nous avons mentionnés, prouve que c'était une coutume cultuelle d'inculquer ou d'exposer à la fête du renouvellement de l'alliance, sous forme d'un discours prophétique, certains commandements divins[2].

On peut donc en tirer cette conclusion : *la proclamation d'un abrégé des commandements divins formant les conditions de l'alliance a fait partie des rites de la fête qui a servi de prototype aux récits J et E de l'alliance au Sinaï.* Dans cette fête, on chantait non seulement des liturgies semblables aux psaumes faisant allusion, d'une façon toute générale, aux commandements de Yahvé, et ordonnant de les observer, mais on proclamait

---

[1] Pour l'interprétation du psaume soi-disant anticultuel v. Ps. St. VI, p. 51—58.

[2] Sur toute cette question v. Ps. St. II, p. 117 sq.; 146—178 passim. Ps. St. III, p. 4—29; 30—63.

aussi des sommaires des commandements les plus importants à la manière de nos décalogues.

*b*) Divers autres faits parlent encore en faveur de cette thèse. — En premier lieu, il y a des analogies frappantes entre les commandements des décalogues et ceux des liturgies des psaumes. La condamnation du vol, de l'adultère, de la calomnie ou du fait de provoquer le malheur par des malédictions (Ps. L) se retrouve dans les 3e, 7e, 8e et 9e commandements du décalogue. Le précepte de Ps. LXXXI, $_{10}$ d'adorer Yahvé seul, occupe la première place dans tous les décalogues transmis par la tradition, et la loi rituelle de Ps. LXXXI, $_{4-6}$, a, du moins pour ce qui est de l'idée directrice, des parallèles dans les commandements cultuels des décalogues de J et de E. Tout cela atteste certaines relations d'influence ou de dépendance.

En second lieu, on a pu déjà remarquer que la formule d'épiphanie introduisant les exhortations à la fidélité à l'égard de l'alliance dans les psaumes de « renouvellement de l'alliance » (L, $_{7}$$^{b}$; LXXXI, $_{11}$), concorde exactement, quant à sa forme et sa structure, avec les formules d'introduction conservées par la tradition dans les décalogues (Ex. XXXIV, $_{6}$$^{b-7}$; XX, $_{2}$; Dt. V, $_{6}$); son texte même est identique avec celui de l'introduction du décalogue plus récent. Nous avons vu que cette formule était, à l'origine, une formule cultuelle; elle est en rapport avec l'idée du dieu qui se révèle dans le culte. Ce fait parle en faveur de l'usage cultuel des décalogues primitifs dans le culte. C'est pour servir au culte qu'ils ont été, dès l'abord, fixés. Et cela confirme une fois de plus l'hypothèse d'après laquelle J et E auraient emprunté leurs décalogues directement à un rituel de fête.

En troisième lieu, nous avons un témoignage direct attestant la récitation de lois divines d'ordre cultuel et d'ordre moral et civil: à l'occasion de la fête des Tabernacles, qui était la grande fête du culte israélite, nous lisons en effet dans Deut. XXXI, $_{10-13}$:

« Tous les sept ans, au temps de l'année de relâche, pour la fête des tabernacles, lorsque Israël viendra pour voir la face de Yahvé ton elohim dans le lieu qu'il aura choisi, tu liras cette tora devant tout Israël en leur présence. Tu rassembleras le peuple, les hommes, les femmes, les enfants et le ger qui sera dans tes portes, afin qu'ils écoutent et qu'ils apprennent à craindre Yahvé votre elohim et à observer et mettre en pratique les paroles de cette tora. Et leurs fils qui ne la connaîtront pas l'entendront et ils apprendront à connaître Yahvé votre elohim... »

Il est vrai que c'est un passage récent ; il fait allusion au code D et appartient peut-être à $R^{D}$ ou plus probablement à $R^{Dt}$, c'est-à-dire au rédacteur qui (encore avant l'exil?) a remanié

et complété D; il est même possible qu'il soit encore plus récent. Mais ce qu'il faut retenir, c'est que, sans doute, il codifie une coutume plus ancienne: jadis on récitait d'autres recueils de lois, certainement beaucoup plus brefs à la fête de l'automne. Si cette coutume était une innovation deutéronomistique, on s'attendrait, d'après le rôle que la Päsah a joué lors de l'introduction du Deutéronome (II Rois XXIII, $_{21}$ sqq.) plutôt à ce que la récitation eût lieu à l'occasion de cette fête. Par contre, le fait qu'elle ne doit avoir lieu que tous les 7 ans, est très probablement une innovation; à l'origine, elle était, vraisemblablement, répétée chaque année. C'est lorsque le livre D (ou Dt) dut être lu en entier, qu'on se borna à une lecture tous les 7 ans. On pourrait peut-être supposer que l'ancienne lecture des recueils plus courts a subsisté pour les autres 6 ans. Mais il se peut aussi que, dès l'époque plus ancienne, la fête de l'automne ait été célébrée tous les sept ans avec une solennité particulière et qu'à cette occasion seulement on eût proclamé les commandements fondamentaux. Quoi qu'il en soit, cette proclamation est attestée — très probablement déjà pour l'époque antérieure à l'exil — comme une coutume cultuelle. Il faut se rappeler que D a également la prétention d'être la loi du Sinaï; d'après lui, Moïse a reçu les lois au Sinaï, mais il ne les a promulguées que 40 ans après dans les champs de Moab (Dt. V, $_{23}$-VI, $_{1}$). Il en résulte que c'étaient précisément les lois considérées comme les commandements de l'alliance du Sinaï qui étaient récitées, et c'est le cas pour les décalogues plus anciens.

De tout cela nous pouvons conclure qu'*à l'époque de la rédaction des péricopes du Sinaï, les décalogues de J et de E étaient annoncés au peuple, dans le cadre du rituel de la fête de l'automne et à un moment déterminé de cette fête, comme les commandements divins de l'alliance devant servir de base au renouvellement actuel de cette alliance.*

*c*) Sur la manière dont il faut se représenter la récitation cultuelle des décalogues et leur incorporation dans la liturgie de la fête, nous ne pouvons qu'émettre des hypothèses. Probablement elle a eu lieu au jour de la grande procession solennelle, plus précisément après elle[1]; car celle-ci marquait la venue proprement dite du dieu vers son peuple — il est intéressant d'étudier, sous ce rapport, l'ordre des événements dans le récit de E sur le Sinaï —. Il est également probable que cette procla-

[1] Cette procession avait probablement lieu le dernier (c'est-à-dire le 7e) jour de la fête, comme c'était le cas à l'époque de Jésus (contrairement à l'opinion selon laquelle ce serait le premier jour, idée que j'avais exprimée dans Ps. St. II, p. 88).

mation a suivi l'annonce faite par le prophète du culte de l'épiphanie du dieu venant pour le renouvellement de l'alliance, cérémonie dont les liturgies des psaumes précédemment étudiés postulent l'existence; la proclamation des commandements a probablement été précédée immédiatement de la salutation adressée par l'assemblée à la divinité; ainsi s'expliquent les allusions toutes générales de ces psaumes aux « commandements » et aux « voies » de Yahvé et les exhortations à les observer.

Ces commandements ont-ils été récités par un prophète du culte ou par un prêtre? Il y a des raisons très sérieuses qui font penser à un prêtre. Ce serait en accord avec les légendes du Sinaï contenues dans J et dans E; car aucune de ces sources ne représente Moïse comme un nabi[1], mais à la fois comme prêtre et chef. Il est vrai que dans les mêmes traditions sa figure apparaît agrandie par le mythe comme celle d'un homme qui contemple Dieu face à face, alors que le prêtre ordinaire (voyant) ne peut sonder la volonté divine que par l'oracle. — Peut-être y a-t-il encore un autre témoignage en faveur de cette hypothèse. C'est la parole adressée à Levi dans la bénédiction de Moïse (Deut. XXXIII, 10):

> Ils (les Lévites) doivent enseigner à Jacob les lois
> et à Israël la tora.

Il serait possible que *mispâtîm* et *tôrâ* se rapportent selon v. 8 aux décisions d'ordre juridique et cultuel prises dans chaque cas particulier; mais étant donné que dans le passage suivant il est question des pratiques cultuelles des prêtres, le verset peut aussi viser l'enseignement de la loi de Yahvé qui a lieu dans le culte, c'est-à-dire précisément la proclamation, faite pendant la fête, des commandements divins les plus importants tels qu'ils sont réunis dans les décalogues.

### IV. — *Le rapport des formules cultuelles de bénédiction et de malédiction avec les décalogues.*

*a*) Dans mes « Psalmenstudien », V[2], j'ai montré que des formulaires plus ou moins détaillés de bénédiction et de malédiction ont fait partie du rituel du culte israélite et ont laissé des

---

[1] Voir sur ce sujet plus loin § 22.

[2] Comp. Nombres XII, où Moïse est placé bien au-dessus des nebiïm tels que Aaron et Mirjam.

[3] Segen und Fluch in Israels Kult und Psalmdichtung, 1924.

traces dans la poésie lyrique des psaumes. Parmi ces formulaires, il y en a, en tout cas, un, à savoir la formule de malédiction de Dt. XXVII, $_{14-27}$ qui désigne expressément les actions ou personnes chargées de malédiction. En voici le texte:

1. Maudit, quiconque fabrique une image sculptée ou en fonte et qui la place dans un lieu secret!
2. Maudit, quiconque maudit son père ou sa mère!
3. Maudit, quiconque déplace la borne de son voisin!
4. Maudit, quiconque fait égarer un aveugle de son chemin!
5. Maudit, quiconque fait plier le droit des étrangers, des orphelins et des veuves!
6. Maudit, quiconque couche avec la femme de son père « »!
7. Maudit, quiconque couche avec un animal quelconque!
8. Maudit, quiconque couche avec sa sœur « »!
9. Maudit, quiconque couche avec sa belle-sœur!
10. Maudit, quiconque frappe en secret son prochain!
11. Maudit, quiconque se laisse corrompre pour verser le sang d'un innocent!
12. Maudit, quiconque n'observe pas les « commandements de Yahvé »[1].

Il est évident qu'il y a une certaine parenté entre cette formule et les décalogues; on l'a aussi appelée le (do)décalogue sexuel. De l'examen des psaumes XV et XXIV, j'avais conclu (avec *Kittel*[2] et d'autres) qu'il y avait aussi des formules de bénédiction correspondantes et concernant des cas particuliers[3]; cette hypothèse me paraît aujourd'hui fort douteuse; nous montrerons plus loin que les psaumes XV et XXIV doivent être expliqués autrement; ils ne peuvent pas être dérivés de formules de bénédiction.

Dans l'ouvrage susmentionné, j'ai aussi abordé la question du rapport des décalogues avec les formules de malédiction telles que Dt. XXVII, $_{14-27}$[4], et j'ai supposé que l'origine des décalogues doit être cherchée dans les formules de malédiction et de

---

[1] Quelques additions secondaires ont été supprimées ici; dans v. 15, il faut supprimer « une œuvre de mains de l'artiste »; de même 20α, β et 22αβ. Au v. 26, le texte des massorètes lit « les paroles de cette loi »; cela se rapporte au Dt., mais c'est une modification récente d'une locution primitivement plus générale telle que « les commandements de Yahvé ». Peut-être le texte primitif était-il encore plus concret et mentionnait-il un crime particulier. V. Ps. St. V, p. 78.

[2] Dans son commentaire sur les Psaumes à propos du ps. XXIV.

[3] Ps. St. V, p. 57—60; 105 sq.

[4] Ouvr. cité, p. 107—112.

bénédiction[1]. Mais je donnais là une hypothèse insuffisamment fondée, et je reconnais aujourd'hui qu'il n'est plus possible de la maintenir[2]. Malgré la critique sévère que j'adressais alors à Sellin[3], j'avoue maintenant qu'il a vu juste en appelant les malédictions de Dt. XXVII, 14-26 des « branches accessoires du décalogue » (c'est-à-dire selon lui d'Ex. XX)[4]; mais d'après tout ce qui précède, il faut encore spécifier: « du décalogue utilisé dans le culte ». Qu'on me permette de polémiser ici un peu contre moi-même pour fonder plus solidement mon opinion.

Si les décalogues cultuels[5] devaient être considérés comme dérivés des formules casuelles de bénédiction et de malédiction, ce genre de formules serait très ancien, puisque J présuppose déjà un décalogue cultuel. Cependant aucune formule pareille ne nous est donnée avant Deut. XXVII, 14-26, et ce dernier texte, tout en étant peut-être antérieur au Deutéronome[6] est pourtant relativement récent; cela ressort non seulement de l'interdiction de fabriquer une image de Yahvé, mais aussi du fait que l'accent est mis avant tout sur les péchés sexuels. — En outre, ma première hypothèse présupposerait qu'une telle malédiction cultuelle était répétée régulièrement à certaines occasions, par exemple à la grande fête de Yahvé[7]. Il est vrai que des raisons sérieuses rendent probable cette coutume, en ce qui concerne Dt. XXVII, 14-26; mais cet usage de l'imprécation cultuelle doit être tout à fait récent[8]; les autres paroles et actes de malédiction que nous rencontrons en rapport avec le culte public, s'appliquent à des cas particuliers[9]. D'autre part, créer bénédiction

---

[1] Hempel dans un travail paru dans ZDMG, 1925, p. 99 fait remarquer que *Edouard Meyer* a défendu autrefois la même opinion dans Die Israeliten und ihre Nachbarstämme, 1906, p. 557. Cela m'avait échappé.

[2] Les remarques de *Bentzen* ouvr. cité p. 339 sq. m'y avaient amené, bien que je ne puisse pas approuver ses arguments particuliers.

[3] Ouvr. cité, p. 111.

[4] Einleitung[3], p. 51.

[5] Je me sers de cette expression sans attacher une importance au « deca »; il est possible qu'il y ait aussi eu des dodécalogues et d'autres « — logues » de ce genre. Par le terme de « cultuels », je vise, d'après tout ce qui précède, non pas un « contenu cultuel et rituel » de ces décalogues, mais uniquement leur utilisation dans les liturgies du temple.

[6] v. Ps. St. V, p. 78.

[7] v. Ps. St. V, p. 77 sq.

[8] Comp. les paroles de malédiction dans les psaumes récents (postexiliques) CXXXVII et CXXIX qui ont fait partie de fêtes répétées régulièrement, v. Ps. St. V, p. 82—91.

[9] v. Ps. St. V, p. 70—82.

est toujours le but de l'ancien culte israélite[1], et, par conséquent, une formule de *bénédiction* générale adressée à l'assemblée et à « tout ce qui est objet de bénédiction » y a sa place naturelle et, de bonne heure déjà, elle doit avoir fait partie régulièrement du culte public[2]; la *malédiction* par contre est un rite destiné à détourner un malheur, et, à l'origine, on n'y avait recours que là où une occasion concrète se présentait, c'est-à-dire dans des cas particuliers[3]. L'objet de l'imprécation cultuelle occasionnelle c'est l'ennemi extérieur qui menace le peuple, et le criminel qui a commis un péché attirant sur lui malédiction. L'imprécation prohibitive — primitivement occasionnelle, elle aussi[4] — qui frappe le pécheur éventuel à venir, représente en tant qu'élément d'un rituel un stade plus récent et atteste un système plus développé de réflexion cultuelle. Tout au plus est-il possible qu'une malédiction prohibitive *générale* contre des ennemis, des sorciers, des démons et des puissances mauvaises ait fait partie, à une époque relativement ancienne, de la liturgie, bien que le passage l'attestant pour la première fois se trouve dans le psaume CXXIX qui est de date tout à fait récente[5]; mais lorsque cette imprécation prohibitive prend la forme casuistique et qu'elle est appliquée, dans la communauté, à tous les péchés imaginables qui méritent la malédiction, elle devient un moyen de discipline ecclésiastique, comme dans Dt. XXVII, $_{14-26}$[6], et c'est là, sans nul doute, le résultat d'une évolution plus récente[7].

---

[1] v. Ps. St. V, p. 13-23.

[2] Ps. St. V, p. 23—27.

[3] Ps. St. V, p. 61—82.

[4] Comp. I. Sam. XIV, 24.

[5] Dans les psaumes XIV, CIII, dirigés contre des sorciers, des démons et d'autres puissances mauvaises, nous n'avons pas affaire à des formules de malédiction, mais à des prières implorant protection et secours.

[6] Comp. l'analogie qui se présente d'elle-même entre cette formule et les malédictions de la synagogue contre tous les pécheurs, criminels et hérétiques, ou la bulle romaine « in coena domini » (v. Ps. St. V, p. 79).

[7] *Hempel* (Die israelitischen Anschauungen von Segen und Fluch im Lichte altorientalischer Parallelen. ZDMG. 1925, p. 20—110) a adopté mon ancienne thèse de la dépendance des décalogues à l'égard de la contume de l'imprécation cultuelle (ib. p. 99), et il y ajoute quelques réflexions sur l'âge et le contenu du décalogue. Il a l'air de considérer cette relation comme un argument en faveur de l'origine mosaïque du décalogue. A mon avis, cette hypothèse est sans fondement. Il est vrai que, dès l'époque préhistorique, le rapport entre Israël et Yahvé a été considéré comme une « alliance »; l'essai tenté par *Krätzschmar* de reconstruire « l'évolution de l'idée de l'alliance » a été définitivement réfuté par *Johs. Pedersen* (Eid bei den Semiten; Israël I-II). Mais contre *Hempel* qui admet que Moïse a fondé la religion israélite et qui me prête cette même opinion (ouvr.

Mais du moment que cette forme casuistique rappelant les décalogues cultuels est un élément secondaire et récent dans les formules d'imprécation cultuelle, la question de l'origine de Deut. XXXVII, 14-17 se pose, et il ne saurait être douteux que celle-ci doit être cherchée dans l'influence générale exercée par les décalogues cultuels.

Les formules (de bénédiction et) de malédiction n'entrent donc en considération ici que comme témoins de l'existence de décalogues cultuels et de leur influence sur d'autres paroles prononcées dans le culte.

*b*) Dans cet ordre d'idées, on peut constater que les « caté-

---

cité, p. 99 n. 1), je dois dire qu'il n'y a pas de documents autorisant une telle conclusion. Les légendes sur Moïse fixées après bien des siècles ne nous fournissent aucune donnée certaine sur ce fait. Il se peut que sous Moïse une « alliance » ait été conclue solennellement entre plusieurs clans hébreux, et qu'elle ait eu, comme toujours, un caractère religieux. Mais en premier lieu, il n'est nullement prouvé que cette alliance ait nécessairement comporté une énumération des « actions qui étaient défendues et qui attiraient la malédiction » ; en effet, il est tout aussi possible qu'il se soit agi tout simplement d'une alliance générale de fraternité et de paix entre les tribus; en ce cas, il suffisait de mettre à la base de l'alliance conclue solennellement un texte de ce genre: « Maudit quiconque rompra cette alliance ! » suivi d'un « Amen » prononcé par les participants. Même en supposant que cette alliance ait trouvé son expression religieuse dans un culte annuel célébré en l'honneur de Yahvé par toutes les tribus réunies à Kadès, c'était là pour la mentalité de cette époque une chose si naturelle, qu'il n'était point besoin de formuler expressément un commandement à ce sujet et d'y ajouter la menace et la malédiction; il faut, au contraire, admettre qu'un pareil culte en commun joint à une *treuga dei* générale, marquait pour les tribus un tel avantage qu'on pouvait se passer de menace et de malédiction sur ce point; tout au plus maudissait-on celui qui troublerait la *treuga dei* elle-même, la sainteté et la paix du moment (et du lieu) consacré(s) pour le culte. En second lieu, même si l'alliance avait stipulé la vénération exclusive de Yahvé et que, par conséquent, l adoration d'autres dieux eut été défendue avec des imprécations, cette défense n'aurait pourtant pas abouti à la fixation de *notre* décalogue, car son contenu est beaucoup plus riche. Les commandements sociaux (moraux) du décalogue étaient des normes tout à fait naturelles pour la civilisation des tribus de ce temps; mais une alliance unique et solennelle ne fixe pas ce qui s'entend de soi-même, c'est-à-dire les normes communes de la vie, mais ce qui est nouveau et caractéristique précisément pour cette alliance. Cet élément nouveau pourrait avoir consisté, à part la vénération exclusive de Yahvé, dans l'obligation commune d'entreprendre l'expédition de Canaan, mais, en tout cas pas dans celle de « ne pas voler », de « ne pas tuer » etc. Car tous ces commandements étaient impliqués dans l'alliance de fraternité générale telle qu'elle a été conçue de tous temps par les vieux Sémites. — *Hempel* incline d'ailleurs à considérer, avec *H. Schmidt*, le décalogue comme une suite de formules d'une portée purement négative, et il voit dans ce fait un indice de sa dépendance à l'égard des formules de malédiction; mais nous avons vu que l'hypothèse émise par *Schmidt* sur cette forme prétendue primitive du décalogue manque de fondement.

chismes» utilisés dans le culte n'ont pas toujours eu la forme d'une décade; il résulte de Dt. XXVII, 14-26, qu'il y a pu y avoir aussi 12 membres. Ce fait est également attesté par un passage tel que Ez. XVIII, 1-13, avec ses 12 commandements dont l'observation ou la transgression rend l'homme *saddîq* ou *rāšāʿ* [1]. Ce morceau ne procède probablement pas d'une formule de malédiction ou de bénédiction de 12 membres, comme je l'avais supposé d'abord, mais d'un décalogue cultuel de 12 membres. De même le fait que, dans le décalogue de J, le chiffre primitif de 10 a été porté à 13 (§ 5b) s'explique sans doute aussi par l'influence du chiffre 12; le chiffre 13 peut être considéré comme un chiffre 12 amplifié; mais il se peut aussi que les deux commandements juxtaposés qui concernent la fête XXXIV, 22, ont été considérés par le rédacteur comme un seul commandement, de sorte qu'on obtiendrait effectivement le chiffre 12. Cette interprétation serait confirmée par la forme singulièrement brève du second de ces commandements, dans lequel le verbe est omis. De même E ou son modèle pourrait avoir renfermé autrefois un recueil non pas de 17, mais de 12 (ou 13) commandements, et nous avons vu (p. —) qu'il y a lieu d'admettre qu'un rédacteur de E a porté, plus tard, avec intention, le chiffre 17 à $24 = 2 \times 12$.

(*A suivre.*)

Sigmund Mowinckel,
*Professeur à l'Université d'Oslo.*

[1] V. sur le chiffre 12 Ps. St. V., p. 116 sqq.

# Calvin et l'épiscopat

## L'épiscopat élément organique de l'Eglise dans le calvinisme intégral[1]

CHAPITRE V.

### Réflexions de réformés français: sous le régime de l'Edit de Nantes.

§ 1. *Au temps du roi Jacques Ier et du synode de Dordrecht* (1605-1625).

A deux moments du XVIIe siècle, dans deux générations successives, à une trentaine d'années de distance, parmi les réformés de France, pasteurs et laïques, — une élite du moins — furent amenés à s'intéresser directement à la question de l'épiscopat à propos des événements survenus outre-Manche dans l'Eglise anglicane : surtout au début du règne de Jacques Ier et à la fin de celui de son fils Charles Ier[2].

En 1611 a paru un livre du protestant Turquet de Mayerne intitulé « *la Monarchie aristo-démocratique ou le gouvernement composé et mêlé des trois formes de légitimes républiques* ». Le principe monarchique semble inné, dans l'ordre des choses. Il faut un roi, mais ce roi ne saurait être absolu, car la majesté et souveraineté véritable réside dans la multitude du peuple associé en un corps politique dont la voix est la voix de Dieu[3].

---

[1] Voir ci-dessus, p. 305 et suivantes.
La *Revue* a précédemment publié (1924) une étude sur *Calvin à Strasbourg*. Ajoutons ce détail (à la p. 519) : Pourquoi Calvin se fit-il inscrire à la corporation des tailleurs plutôt qu'à une autre ? Ce fut à l'instigation de Bucer, « parce que cette corporation paraissait le plus infectée du venin anabaptiste » (*Opera*, VII ; prol., p. XIX).

[2] En matière politique (au moment où vont se réunir en France les Etats Généraux) comme en matière ecclésiastique, des esprits avides de perfectionnement cherchent à combiner divers systèmes en prenant à chacun ses meilleurs éléments.

[3] « Les pouvoirs des Etats Généraux [tels que les conçoit Turquet], dit M. le professeur Soltau dans une biographie inédite, ressemblent tellement à ceux du Parlement anglais, qu'on est surpris de le voir traiter l'Angleterre et l'Ecosse d'« égouts de diverses nations, coulées ou attirées illec par séditions domestiques ».

Dans l'organisation de l'Eglise, un tel principe synthétique aurait conduit logiquement à combiner l'épiscopat du système anglican avec le régime presbytérien synodale de la confession française de 1559.

Un demi-siècle s'est déjà écoulé depuis le synode de 1559 et depuis la mort de Calvin. Les synodes postérieurs ont revisé peu à peu la discipline sur divers points. Fort au courant de l'histoire ecclésiastique, et aussi de la théologie calviniste, lisant, réfléchissant et écrivant sur toutes ces questions, plus d'un, parmi les réformés, était loin de trouver que tout se passât pour le mieux dans la meilleure des Eglises. Fidèlement attachés à l'œuvre de la Réforme sur les points essentiels de la Confession de foi, ils concevaient parfaitement qu'on pût modifier, amender, améliorer la discipline. Ils ont vu les graves inconvénients de l'individualisme et du particularisme. Ils désirent vivement que l'Eglise réformée forme un « corps » ; en un sens, le gouvernement les y encourage en accréditant deux représentants des Eglises réformées, les *députés généraux*, auprès du roi. Mais ces députés sont l'un membre de la noblesse, l'autre du tiers état; les pasteurs ne sont pas représentés; les deux laïques (comme nous dirions aujourd'hui) sont des « agents de liaison » (comme nous dirions encore), ils n'ont aucune autorité sur les Eglises. Or, il existait des esprits en quête d'améliorations, amis de l'ordre et de l'unité, désireux d'assurer à leurs Eglises une direction plus personnelle, plus stable, plus centralisatrice que celle des synodes provinciaux ou nationaux. Ces hommes-là n'avaient pas seulement sous les yeux l'exemple général de l'Eglise anglicane ; ils y trouvèrent un précieux auxiliaire en la personne même de Jecques Ier, roi-théologien qui prenait au grand sérieux son rôle de « défenseur de la foi » de l'Eglise anglicane et, allant plus loin, se considérait volontiers comme le champion du protestantisme et le protecteur-né des Eglises réformées sur le continent.

Il eut pour correspondants, puis pour invités en Angleterre même quelques-uns des plus illustres protestants français de son temps: nous avons déjà nommé Casaubon; un pasteur de Paris, Pierre du Moulin, l'infatigable controversiste, mit mainte fois sa plume féconde et véhémente au service des idées chères, d'autre part, au roi Jacques; il jouit de sa faveur pendant un quart de siècle.

Jacques Ier d'Angleterre fit, avec l'appui de Du Moulin, de vastes projets pour unir entre elles toutes les Eglises réformées d'Europe, et adopter sur les points essentiels une confession de

foi commune; quant à l'organisation, à la « police » de chaque Eglise, c'était un point secondaire. Lorsque s'assembla la grande assemblée interecclésiastique et internationale que rêvait depuis de longues années le roi d'Angleterre, et qui fut le synode de Dordrecht, en 1618, un évêque anglican siégea en tête de la délégation anglaise, assisté d'un doyen[1]. On le voit sur la gravure que représente une séance; à côté, hélas, les places réservées aux députés des Eglises réformées de France sont vides. Louis XIII avait interdit à Du Moulin et autres députés nommés par le synode national de sortir du royaume. On ne sait donc quelle part, présents, ils auraient prise aux délibérations du synode. Mais, de loin, leur influence fut grande, et le synode d'Alais adopta les décisions de Dordrecht auxquelles avaient participé les représentants de l'Eglise épiscopale d'Angleterre; (voir Dr Kaajan, *De Groote Synode van Dordrecht*, Amsterdam, 1918, p. 14).

G. Carleton, « calviniste strict »[2], siégea donc à Dordrecht à la première place, entouré des trois autres députés: ceci, en partie, grâce à l'intervention de l'ambassadeur, son parent, sir Dudley Carleton : « Quelques personnes, écrit celui-ci, ont fait naître une question sur la préséance entre les assistants Anglois et François: j'ai prié ceux qui m'en ont parlé de ne pas mettre une pareille chose en question, entre ceux qui viennent publiquement autorisés par leur prince (Jacques Ier) et ceux qui tout au plus ne viennent que par connivence (les Français attendus... qui ne sont pas venus). Il y a une différence à faire entre les Eglises réformées les plus florissantes de l'Europe et celle qui est encore *subornée*[3] ; sans compter la qualité des personnes qui sont envoyées » un évêque, et un doyen (de Wigorn) le Dr Joseph Hall.

Les canons du synode de Dordrecht ont été signés en tout premier lieu (après les membres du bureau) par lui (Georgius Episcopus Landavensis). On voit ensuite, pour la Hesse, un superintendant.

---

[1] Joseph Hall (né en 1574), ancien élève de Perkins, à Cambridge, chapelain du prince de Galles en 1608, accompagna en qualité de chapelain également l'ambassadeur de Grande-Bretagne en France en 1616, et put alors converser à Paris avec Pierre du Moulin. En 1617, le roi Jacques l'appela en Ecosse pour l'aider à y introduire la liturgie anglicane. Il fut en 1618 un des représentants de l'Eglise d'Angleterre au synode de Dordrecht. Il devint évêque d'Exeter en 1624, et écrivit en 1640, sur l'invitation de Laud, *Episcopacy by divine right asserted.* (Schaff-Herzog, *Encyclopedia*, V, 124).

[2] *Dict. of National Biography*, éd. Stephen, Londres, t. IX, v° Carleton.

[3] Sans doute : *subordonnée.*

Dès 1602, Du Moulin écrit[1]:

« Une partie des Eglises qui tiennent nostre confession ont des Evesques qui sont par dessus les nostres » [c'est-à-dire qui ont une autorité plus considérable, et — nous sommes dans l'antichambre des cours royales au XVIIe siècle — un rang protocolaire plus élevé que les pasteurs français], « comme les Eglises d'Angleterre, avec lesquelles *nous ne laissons pas d'être d'accord*, pour ce que cela est un point de police et non de doctrine... Nous disons que c'est une *institution humaine, laquelle ès commencement estoit utile*, mais depuis que par là la tyrannie [c'est le mot de Bèze rappelé ci-dessus] et l'ambition s'est fourrée en l'Eglise, il est plus expédient de l'abolir et de ramener l'ancienne égalité que Jésus-Christ a recommandée à ses apôtres ».

Puis (1604) le pasteur réformé traduit et répand sans scrupule, et même avec zèle, un ouvrage du roi Jacques où il est dit[2]:

« *Avoir des evesques en l'Eglise est une institution apostolique et venue de Dieu*[3]. Mesme au ciel les esprits bienheureux sont distincts en divers degrez. Nulle société humaine ne peut subsister sans cet ordre et différence de degrez... Dieu a estabii par dessus ceux-là [les pasteurs] des assemblées que l'Eglise ancienne a appelées synodes et conciles, esquels il est nécessaire que quelqu'un préside et conduise l'action[4]. Si on demande combien il y a de différence de degrez, ou *si un homme doit avoir la supériorité* sur un seul troupeau, *ou sur plusieurs, c'est une matière à part*, et qui ne fait rien au but que le roi se propose ici, qui est de combattre la monarchie d'un homme sur toute l'Eglise ».

Une dizaine d'années plus tard P. du Moulin, sur l'invitation du roi, passe quelques mois en Angleterre[5], et est nommé chanoine de Canterbury: il accepte, après s'être assuré qu'il ne commettait ainsi aucune faute, comme il pouvait le craindre à double titre, en tant que sujet du roi de France et en tant que pasteur de l'Eglise réformée[6]:

« Les chanoines du chapitre de Cantorberie, en ma réception, me voulurent obliger par serment à m'assujettir aux lois et coustumes d'Angle-

---

[1] *Cartel de deffy*, etc., p. 115: c'est nous qui soulignons.

[2] *Défense de la foy catholique contenue au livre du très puissant et serenissime roy Jacques.* (Nous citons l'édition de 1610, p. 387).

[3] *Apostolique*, ceci est tout à fait calviniste; *venue de Dieu*, ceci rappelle aussi la doctrine du Concile de Trente.

[4] C'était bien là le rôle du « modérateur » dans les synodes réformés.

[5] Pour les détails, cf. J. Pannier, *Un pasteur réformé français chanoine de Canterbury*, dans les *Proceedings* de la *Huguenot Society* de Londres, 1925. En 1616 parut à Londres, chez Jehan Bill, in-4°, une traduction française du *Prayer book: La liturgie angloise ou le livre des prières publiques..., nouvellement traduit en français par l'Ordonnance de Sa Majesté de la Grande-Bretagne* (Bib. hist. prot., réserve, 2051).

[6] Autobiographie du P. du Moulin, *Bull. hist. prot.*, 1858, p. 343.

terre : ce que je ne voulus faire qu'à condition de ne rien faire qui préjudiciast à l'obeissance que je dois à mon roy et à l'ordre ecclesiastique receu en nos Eglises de France : ce qui me fut accordé ».

Pierre du Moulin, dans le *Bouclier de la Foi* (1618), section 124, écrit:

« Quant à la police ecclésiastique, nous ne tenons point l'égalité des pasteurs absolument nécessaire. Nous n'estimons point cet ordre estre un point de la foy ni de la doctrine de salut. Nous vivons, Dieu mercy, en concorde fraternelle avec les Eglises voisines qui suyvent une autre forme, et où les evesques ont quelque supériorité ».

Et dans ses *Disputes de théologie en l'Académie de Sedan*, voici une de ses thèses:

« Nous soutenons que les evesques d'Angleterre, après leur conversion à la foy et à l'abjuration du papisme, estoient fidèles serviteurs de Dieu et ne devoient point abandonner le nom ou le titre d'evesque ».

Du Moulin reste en correspondance avec tel évêque anglican, — celui d'Ely, Andrews, également ami de Casaubon —; il s'incline avec respect devant sa piété, sa science, son grand âge et *sa haute dignité* (« hujus ætatis et dignitatis vir », etc.). Voici quelques passages d'une lettre du 20 juin 1619 que j'ai retrouvée à Londres [1] :

« Animadversiones tuas in meam epistolam grato animo accipio, nec animus contra pertendere. Quam honorifice sentiam de vestro ordine faxo cognoscas opportuno tempore. Non reformidabo nostrum offensiones. Ita sum comparatus ut nec possim loqui ad gratiam, nec a defendenda veritate possim averti metu. Non ita sum cerebrosus, ut putem in politia ecclesiastica apud nos recepta nihil posse nec debere emendari. Solent qui unum extremum fugiunt vergere in contrarium. Disciplinæ nostræ auctores, viri zelo Dei ardentes, putaverunt se ecclesiæ rebus optime consulturos, si a politia sub papatu recepta quam longissime abscederent ».

Ainsi du Moulin a en grande estime le régime épiscopal (ordo) maintenu dans l'Eglise anglicane. Il ne se dissimule pas qu'une telle attitude sera vivement critiquée par certains de ses coreligionnaires. Il se rend parfaitement compte des circonstances spéciales qui expliquent l'attitude différente prise par les auteurs du régime adopté pour l'Eglise réformée de France. Il ne s'agit pas de Calvin, mais des membres du synode de 1559. Ils ont cru que pour éviter les abus des institutions catholiques romaines

[1] British Museum, Mss., Sloane 118, fol. 21, intégralement reproduite parmi les pièces justificatives de *L'Eglise réformée de Paris sous Louis XIII*, par J. Pannier, Strasbourg, 1922.

le mieux était d'en prendre le contre-pied, c'est-à-dire, en l'espèce, de proclamer l'égalité absolue de tous les pasteurs. « On va ainsi, d'ordinaire, d'un extrême à l'autre. » Mais lui, du Moulin, estime que dans le régime (la « police ») ecclésiastique adopté pour les Eglises réformées de France, bien des améliorations sont possibles et même nécessaires.

Pierre du Moulin — le fait est peu connu — fut non seulement chanoine de Canterbury, mais, comme l'indique son autobiographie[1], pourvu d'un « rectorat au pays de Galles ». De Cambridge, en effet, on m'a écrit que dans le recueil des *Alumni cantabrigienses* Molineus figure comme recteur de Llanarmon-in-Yale, paroisse anglicane dans le comté de Denbigh, de 1625 à 1635; et il y eut pour successeur, confirmé par l'évêque, son fils Pierre, plus tard recteur de Wheldrake dans le Yorkshire (1641-1646), vicaire de Bradwell en 1657, chapelain anglican de Charles II, recteur de Adisham de 1662 à 1684; il eut, comme son père, une prébende à Canterbury, mais loin d'en être, comme son père, simple titulaire, il habita réellement la ville archiépiscopale et fut inhumé dans la cathédrale; il a publié, en 1650, une *Défense de la religion réformée et de la monarchie et église anglicane*[2].

§ 2. *Au temps de la Révolution d'Angleterre* (1641-1660).

Trente ans environ après les entretiens du roi Jacques et de Pierre du Moulin, au temps de leurs fils, vers le début du règne de Louis XIV, les questions concernant l'épiscopat reprirent — derechef à propos de l'Eglise anglicane — une nouvelle actualité lors de la Révolution d'Angleterre. Parmi les réformés français les Eglises, les familles mêmes, se divisèrent en deux camps, favorables les uns aux royalistes et aux épiscopaux, les autres aux républicains et aux presbytériens, voire même aux indépendants. Les questions politiques et religieuses étant ainsi étroitement mélangées, beaucoup de réformés exprimèrent leur sympathie pour les épiscopaux parce qu'ils trouvaient là une façon de manifester leur loyalisme envers la royauté française (c'était le temps de la Fronde) en même temps que leur pitié pour le roi d'Angleterre, beau-frère du roi de France.

L'Assemblée de Westminster (1647) aboutit à l'abolition de l'épiscopat et au triomphe officiel du presbytérianisme. Bientôt les « indépendants » allèrent plus loin dans le morcellement de

[1] *Bull. hist. prot.*, 1858, p. 343.
[2] Cf. *France prot.*, 2e éd., V, 825.

l'Eglise, par le « congrégationalisme ». Leurs premières avances aux Eglises de France avaient été froidement reçues.

La condamnation et l'exécution de Charles Ier (février 1649) excitèrent l'indignation de la plupart des protestants français. Ceux qui étaient favorables aux « indépendants » en matière religieuse étaient les plus disposés à préférer, en politique, les principes républicains, mais reprouvaient ces excès de la Révolution.

Comme nous le disions tout à l'heure, les familles protestantes, les familles pastorales mêmes, étaient divisées quant à l'appréciaion des événements d'outre-Manche. On vit deux fils de Pierre du Moulin se joindre chacun à l'un des deux partis adverses, et de la façon la plus combative. Tandis que Pierre II écrivait en faveur des épiscopaux, étant entré personnellement dans leur clergé, Louis, professeur à l'Université de Cambridge, était un fougueux apologiste des indépendants.

De Paris, le 7 janvier 1650, le Dr Cosin écrit à un autre anglican royaliste exilé en France (à Blois), sur l' « ordination » par les évêques et la consécration donnée par de simples pasteurs, une longue lettre dont les dernières pages étaient restées inédites jusqu'à ces derniers temps. En voici la conclusion, qui montre une remarquable compréhension de la situation imposée par les circonstances défavorables aux réformés français:

« Men oftentimes, without any fault of their own, may be driven to *want that kind of policy*, or regiment, *which is best*, and *content themselves with that which* either the irremediable error of former times, or *the necessity of the present has cast upon them* »[1].

Henri Justel, homme de lettres, fit bénir son mariage à Paris par le chapelain anglican à l'ambassade d'Angleterre. (Il fut contraint de régulariser cet acte au temple de Charenton). Plus tard, réfugié à Londres, il est éclectique dans les manifestations de sa piété, et s'attire, de la part de Richard Simon, l'admonestation suivante:

« Vous n'aviez, en France, que du mépris pour Charenton. Depuis que vous êtes à Londres, vous m'avez mandé que vous alliez tantôt aux églises des épiscopaux, tantôt à celles des puritains, quelquefois aux assemblées des anabaptistes. Que dira votre bon ami, M. Compton, évêque de Londres ? »

Plus d'un Anglais, à cette époque, exerça son ministère en France où il était réfugié, plus d'un Français exerça son minis-

[1] C. R. L. Fletcher, *Some troubles of archbishop Sancroft*, dans les *Proceedings of the Huguenot Society of London* (1926, p. 222).

tère en Angleterre. Les fréquentes et surtout longues correspondances échangées des deux côtés de la Manche renseignaient très exactement les personnes intéressées à ces questions, dans chaque pays et chaque Eglise, sur ce que se passait dans l'autre. A Paris et dans les provinces maritimes en rapports plus faciles avec l'Angleterre — Normandie, la Rochelle — l'intérêt est plus générale que dans les autres parties de la France. Voici quelques exemples.

Une famille des îles de la Manche, les Brevin, fournit trois générations de pasteurs qui furent de vivants symboles de l'union des Eglises réformées épiscopales et presbytériennes: Cosme Brevin, ami de Farel, exerça son ministère dans les Eglises vaudoises[1], puis à Sercq; son fils Daniel, étudiant à Saumur, eut gain de cause, en 1604, contre un gouverneur qui voulait imposer aux Eglises de Jersey le mode de nomination des pasteurs en usage dans l'Eglise anglicane. Son autre fils Elie, pendant un ministère de 62 ans (1612-1674) maintint à Sercq les principes presbytériens. Son petit-fils, Daniel II Brevin, fellow d'Oxford, réfugié en France pendant la révolution d'Angleterre, ordonné diacre et prêtre de l'Eglise anglicane le même jour, à Paris, en 1651, dans la chapelle de l'ambassadeur, sir Richard Brown. au faubourg Saint-Germain, fut chapelain de Turenne avant de devenir, après son retour en Angleterre, chapelain du roi Charles II. En cette qualité il remercia Du Bosc d'une lettre où il traitait favorablement de l'épiscopat[2].

L'importance primordiale que les anglicans attachaient, pour maintenir l'unité de l'Eglise, à l'institution de l'épiscopat, est marquée par telle formule comme celle-ci: « Tolle episcopos, et tot erunt schismata quot homines», épigraphe inscrite par l'ambassadeur sir Dudley Carleton[3] à son ouvrage : *Testimonie concerning the presbyterian discipline in the Low Countries, and Episcopall Government here in England*, Londres, 1642.

Au moment de l'Assemblée de Westminster, quelques-uns de ses membres presbytériens demandèrent leur avis à tels des pasteurs réformés français, ainsi à Ch. Drelincourt, le célèbre pasteur de Paris[4] :

---

[1] *France prot.*, 2e éd., V, 1137.

[2] « Le roy et tout le clergé devroient vous rendre grâces publiques de votre excellente lettre. Il n'y a rien de mieux dit ni de plus à propos pour notre affaire... Celuy qui a informé M. Bochart que le roy ne veut aucune modération se trompe fort » (Legendre, *Vie de Dubosc*, p. 29).

[3] Voir ci-dessus, paragraphe 1 de ce chapitre, à propos de l'évêque George Carleton.

[4] Lettres sur l'épiscopat d'Angleterre, Paris, 1660.

« Durant le synode national qui se tint à Londres au commencement des troubles d'Angleterre, un savant Ecossais nommé Buchanan m'écrivit et me pria instamment de luy déclarer ce que je croyois du régime de l'Eglise et des charges ecclésiastiques dont on étoit alors en dispute.

Je luy répondis que si les Evêques d'Angleterre étoient tels qu'on nous les representoit avec un faste insupportable, leur ordre étoit le plus grand des désordres. Mais que d'avoir des Evêques qui fussent dans l'ordre des autres pasteurs, qui eussent comme eux à répondre de leurs actions aux Assemblées ecclésiastiques, et qui fussent en quelque fasson ce que sont dans les Eglises réformées de Suisse et d'Allemagne ceux qu'on appelle *Inspecteurs et Surintendans*, et même ce que sont entre les Luthériens les *Evêques* de Suède et de Dannemarc, je trouvois cela plus à propos, sans comparaison, que l'anarchie et la confusion que j'appréhendois ».

Le synode national de Charenton (26 décembre 1644 au 26 janvier 1645) prit nettement parti contre les indépendants (par conséquent: en faveur des épiscopaux): « jugeant que la dite secte étoit non seulement préjudiciable à l'Eglise de Dieu..., mais aussi des ennemis très dangereux de l'Etat; si leur opinion prévaloit et qu'elle fût en vogue parmi nous, on y verroit former autant de religions qu'il y avoit de paroisses et d'assemblées particulières »[1].

Le savant et pieux Claude Saumaise, émule de Casaubon à l'un et l'autre égard, prit d'abord assez nettement parti contre l'épiscopat, mais c'est un travail improvisé, dit-on (malgré ses 476 pages !) que le traité *De episcopis et presbyteris*, publié à Leyde, en 1641; il conclut ainsi:

« Non negamus episcopatum factum esse tandem ἀξίωμα. Quid proprie fuerit et esse debeat ex vi et proprietate nominis, ac muneris officiique ratione, et prima ejus institutione, hic disputamus, non quid postea evaserit ex corruptis Ecclesiæ moribus, ex ambitione et honorum cupiditate, malisque cæteris artibus, depravatis Christianorum animis ».

Saumaise qui avait écrit, en 1645, *De primatu papæ* et combattu la hiérarchie romaine, se tourna ensuite contre le presbytérianisme anglais dans sa *Defensio regia pro Carolo I* (1649) et écrivit cette année-là à l'ambassadeur Wiquefort[2] pour prouver à quelles conditions l'épiscopat lui paraît non seulement admissible, mais recommandable.

« Quand je diray donc « episcopos retinendos esse cum moderamine », cette addition *cum moderamine* ostera tout sujet de grief à ceux qui veulent abolir l'épiscopat, car ils ne peuvent nier que le mot *evesque* ne soit en l'Ecriture, et si on les réforme comme ils estoient establis par les

[1] Aymon, *Synodes*, II, p. 678.
[2] Ms. Conrart 5420 à la bibl. de l'Arsenal, f. 1212.

apostres, chacun y trouvera sa satisfaction. J'en écrivis il y a quelques années en ce sens à M. l'électeur Palatin qui m'en demanda mon opinion. J'en ai touché aussi quelque chose dans mon traité *De primatu*. Le feu roy mesme [Charles Ier], à ce que j'ay appris, dans un écrit qu'il a fait pour répondre à quelques presbytériens du synode d'Angleterre, m'allègue par mon nom et leur dit que, quoique je sois l'Antechrist des evesques, que néantmoins je ne desapprouve pas que les evesques soient gardez, avec cette modification dans laquelle estoyent leurs charges au commencement de leur institution et establissement ».

Après l'assemblée de Westminster, Pierre II du Moulin composa une *Histoire des Nouveaux presbytériens anglois et escossois* destinée à détourner les protestants français de répondre favorablement à l'invitation d'union que leur avait adressée cette assemblée. Dans une lettre préliminaire « A Messieurs des Eglises Réformées de France », du Moulin les exhorte à considérer plutôt tout ce qu'ils ont de commun avec l'Eglise anglicane, malgré le système épiscopal. « Tel ordre et jurisdiction episcopal (*sic*) », il le reconnaît (p. 14 de cette lettre) « est entièrement incompatible avec la condition présente des Eglises réformées de France » ; (c'était à la veille des mesures qui, à partir de 1661, préparèrent la Révocation de l'Edit de Nantes). Et la raison qu'il donne est singulière:

« S'il y avoit parmi vous vingt ou trente *Evesques* qui gouvernassent absolument toutes les Eglises, il seroit aisé à ceux de religion contraire sous lesquels vous vivez, de remplir ces places de gens à leur dévotion, d'où pourroit venir ou la séduction ou l'oppression des autres Pasteurs. Mais tandis que Messieurs du Clergé romain verront un si grand nombre de pasteurs unis, ils desespereront toujours de pouvoir faire réussir leurs artifices sur une telle multitude ».

Hélas, un quart de siècle plus tard ces artifices réussirent!

« Mais s'il plaisoit à Dieu que la Monarchie françoise embrassast la Réformation (c'est à quoy nous ne touchons point), nous vous estimons pourtant trop sages et trop bons chrétiens pour vouloir empescher l'establissement de la sainte doctrine en vous accrochant à un point de discipline touchant le vray et ancien gouvernement episcopal, s'il ne tenoit qu'à cela ».

En tête de l'*Histoire des Nouveaux presbytériens anglois et escossois* figure la déclaration adressée, en 1644, par Charles Ier « à ceux qui font profession de la vraye religion reformée, de quelque nation, degré et condition qu'ils soient ». Il rappelle qu'un évêque a assisté au synode de Dordrecht, « à la dignité duquel fut déféré le respect et la préséance qui luy appartenait » [1].

[1] Ci-dessus p. 31.

Pierre II du Moulin [1] combat avec vivacité tous les adversaires de l'Eglise anglicane et de la monarchie: Presbytériens, Indépendants, etc. Il s'indigne qu'ils aient invité, après l'Assemblée de Westminster, les Eglises réformées de France à se joindre à eux. Il démontre (chap. XVII) qu'il y a des superintendants en Hesse, Anhalt, Danemark, Suède; « en quelques lieux, comme à Brême, le nom d'Evesque demeure » (p. 157). « La réformation ayant commencé en France par le commun peuple et quelques-uns du clergé inférieur..., il ne faut pas s'estonner si le gouvernement qu'ils establirent selon le temps estoit populaire. Si la Reformation eust commencé par les Evesques, le gouvernement eust été episcopal. Les prestres convertis n'avoyent pas le pouvoir de convertir leurs Evesques, comme les Evesques anglois qui commencérent la Reformation aidèrent de leur authorité à la conversion de leur clergé et de leur peuple.... La discipline des Eglises de France est commode à leur estat present, et à peine s'en pouvoit-il former de plus propre pour une Eglise qui vit sous des Magistrats de religion contraire, et en attente de la Reformation de ceux qui possedent les degrez ecclesiastiques. Les Ministres françois par cet ordre humble et égal se maintiennent en estat d'obéissance propre à se soumettre à leurs diocésains quand il plaira à Dieu de les convertir [2]. Et nous estimons que leurs pères avoyent choisi cette égalité non comme une opposition aux degrés du Clergé, mais comme une voye à s'y ranger, et une planche apprestée aux Evesques qui les invite à passer à la Reformation » (p. 164).

Pierre II du Moulin reconnaît, d'autre part, les bienfaits du régime synodal pratiqué par les presbytériens écossais et les réformés français, mais omis par les anglicans:

« Le pouvoir synodal n'est point incompatible avec l'épiscopal, mais en un ordre bien estably l'un et l'autre est requis... Le synode est propre à faire des ordonnances, l'evesque est propre à les faire observer ; le synode à empescher la tyrannie, l'Evesque à oster la confusion ; le synode à determiner en fait de doctrine, l'Evesque à maintenir l'ordre et la discipline ; le synode à remedier aux maux inveterez, l'Evesque à supprimer les maux naissants ».

---

[1] 2e édition, sans lieu, datée de 1660.

La dédicace en latin est signée M. F., initiales que l'on peut traduire *Molinæus filius*, comme l'a remarqué Mrs. Marg. Campbell dans un article consacré à ce livre (*Journal of the presbyterian historical society of England*, mai 1925) ; d'ailleurs le nom de Pierre du Moulin est inscrit à la plume au dos de l'exemplaire que possède la Bibliothèque du protestantisme français.

[2] Les pasteurs résidant en France ne possédaient guère, au milieu du XVIIe siècle, l'espérance ici exprimée par leur collègue résidant en Angleterre: voir les évêques catholiques romains de France adhérer à l'Eglise réformée.

En 1650, David Ancillon, pasteur à Meaux, renseigne Paul Ferry sur la controverse sur l'épicopalisme qui fait à Paris et ailleurs l'objet de diverses publications par des pasteurs français, publications que laisse imprimer et répandre le gouvernement:

« Nous avons ici des livrets de personnes de nostre robbe où on affirme qu'il importe fort peu que l'Eglise soit gouvernée par l'ordre presbytérien ou l'ordre épiscopal ; que demander si le gouvernement presbytérien ou l'épiscopal est le plus propre à la conduite de l'Eglise, c'est demander si la monarchie ou l'aristocratie ou la démocratie est la plus propre à la conduite des peuples... ; que l'Eglise peut supporter la prééminence d'un pasteur sur ses collègues. Ces propositions étant imprimées et débitées dans la capitale de ce royaume où Messieurs nos voisins (c'est-à-dire le clergé catholique) ne souffrent pas, quand il leur plaît, qu'on distribue des exemplaires qui traitent des questions qui ne leur agréent pas, j'ay présumé qu'ils approuvaient ceci »[1].

La Sorbonne tolérait ces publications parce qu'elles manifestaient des divergences d'opinions entre les réformés français. Mais le gouvernement continue à réprouver tout ce qui en France, proviendrait de protestants français ou étrangers et rappellerait l'organisation et les cérémonies de l'Eglise catholique. Conrart, le zélé huguenot qui venait de fonder l'Académie française, raconte à André Rivet, professeur à Leyde, un incident bien significatif à cet égard[2] :

« Ces jours passés un gentilhomme anglais étant mort..., on demanda la permission au consistoire de l'enterrer à Charenton dans le cimetière ordinaire, ce qui ayant esté accordé [ainsi les réformés étaient en bonne intelligence avec les anglicans] on y fit conduire le corps, à l'enterrement duquel un evesque de la mesme nation qui est aussi de la suite de la royne [Henriette de France] et qui y assistoit, se revestit d'un surplis et des autres ornements que les Anglois ont gardés, et voulut faire les ceremonies qui se pratiquent parmy eux en ces rencontres : ce qui estonna tous les nostres, n'ayant pas accoutumé de voir pratiquer rien de semblable à ceux de nostre communion et n'ayant eu nul avis que cela se devoit faire. M. le procureur general cependant en fut averty, lequel presenta requeste au Parlement qui ordonna que defenses seroient faites de plus faire ni permettre telles choses comme n'estant point de la religion permise par les édits et que l'arrest seroit publié un jour de presche ».

En mars 1650, le savant pasteur de Caen, neveu de Pierre I du Moulin, Samuel Bochart, répondant au chapelain du roi d'An-

---

[1] Meaux, 7 déc. 1650 (papiers Ferry à la Bibl. hist. prot. fr.). L'agitation des esprits était alors extrême. En mai 1925, M. Batiffol a lu à l'Académie des Sciences morales une étude établissant qu'il s'en fallut de peu que la République fût proclamée à Paris en 1649.

[2] Lettre du 9 décembre 1645 citée dans Kerviller, *Conrart*, p. 366.

gleterre, Morley, écrit une lettre qui traite d'abord la question de l'épiscopat[1].

[P. 4] « La question de l'ordre episcopal et presbyterien est à mon advis de peu d'importance... Quant à nous [réformés français], nous ne tenons pas qu'il importe beaucoup si l'Eglise est gouvernée par des Evesques ou par des pasteurs presbytériens, pourvu que ceux qui la gouvernent s'acquittent bien et duement de leurs charges... L'ordre presbyterien est plus ancien que l'episcopat, cependant je demeure d'accord que l'ordre episcopal est de grande antiquité et qu'il a été reçu avec beaucoup de fruit par toute l'Eglise bientôt après les apostres. Et ne croy pas que la pratique des apostres ait force de loy en choses qui de leur nature sont indifférentes.

[P. 5] J'estime donc que ceux qui maintiennent ou que l'ordre episcopal ou que l'ordre presbytérien est de droit divin s'abusent également...

[P. 7] Un homme savant a bien remarqué qu'il y a trois choses en l'episcopat qu'il faut se garder de confondre :

La *charge de pasteur*, que l'Escriture donne aux Evesques ;

La *prééminence* par dessus le commun des pasteurs, que l'Eglise ancienne leur a octroyée ;

Et la *domination* sur les heritages du Seigneur, que quelques-uns se sont arrogée en la lie [sic] de ces derniers siècles.

Le premier est de droit divin ; le second de droit ecclesiastique ; le troisième de nul droit, et une pure usurpation.

[P. 9] Ceux des nostres qui alloient en Angleterre ne faisoient nulle difficulté d'assister au service receu parmi vous...[2]. Ce n'est pas tant là mon sentiment touchant les Evesques que l'advis commun de quasi tous les Pasteurs de France ».

Tandis que Pierre II du Moulin défendait les épiscopaux, son frère Louis les attaquait avec une égale vivacité. A son oncle André Rivet il adressa une diatribe contre le livre de J. Hall[3] traduite vingt ans plus tard, lorsque Louis du Moulin eut perdu sa chaire d'histoire à Oxford après la restauration de la monarchie[4]. Des anglicans à demi français comme Durel[5] s'alar-

---

[1] *Epistola qua respondetur ad tres quæstiones :* I. *De presbyteratu et episcopatu.* Publiée en même temps en français : *« De l'ordre épiscopal et presbytérien ».* Paris, Vendôme, 1650. (Bibl. hist. prot., réserve 6235.)

[2] Ancien élève de l'Ecossais Cameron à Saumur, il l'avait accompagné en Angleterre.

[3] *Epistola ad Renatum Veridicum in qua aperitur mysterium iniquitatis novissime in Anglia redivivum et excutitur liber Josephi Halli quo asseritur episcopatum esse juris divini.* (Eleutherop. 1641). Sur Hall, voir ci-dessus p. 31, note à propos du Synode de Dordrecht.

[4] *La nouvelle découverte du mystère d'iniquité*, La Haye, 1662.

[5] Tour à tour étudiant à Oxford et à Saumur, le jersiais Durel, pasteur et chapelain en France pendant la Révolution auprès du duc de La Force, revenu à Londres, y contribua à l'organisation de l'Eglise française de la Savoye et devint chapelain du roy. La Bibl. hist. prot. possède une plaquette intitulée : *Sermon prononcé en l'Eglise françoise qui a ses*

mèrent fort de ces publications en faveur des presbytériens: Durel écrit à Mlle de la Suze : « Il importe aux Eglises réformées de France de ne pas permettre qu'il s'imprime au milieu d'elles des livres contre celle d'Angleterre, qui aurait sujet de s'en plaindre »[1] ; et à Mme de Turenne (avril 1663) : « Je supplie Madame de mettre elle mesme de sa main le mot de *prestre* dans sa version [peut-être de sa liturgie anglicane parue en 1662], partout où se trouve celuy de *priest* en anglois: nous en estions ainsi demeurez d'accord M. Brevin et moi. »

### § 3. *Après la restauration de 1660.*

Après l'avènement de Charles II (mai 1660) et la restauration de l'Eglise épiscopale en même temps que de la royauté, plusieurs des pasteurs français se réjouirent de la chute de la « monstrueuse république », comme s'exprime l'un d'entre eux, Du Bosc, collègue de Bochart, à Caen, et ils éprouvent le besoin d'exposer leur sentiment au sujet de l'épiscopat. Du Bosc le fit dans une lettre adressée à Brevin dont nous avons parlé tout à l'heure: l'ancien aumônier de Turenne était devenu chapelain anglican du nouveau roi.

« J'apprens, écrit Du Bosc[2], qu'il veut rétablir l'épiscopat : mais en le rendant si modéré et si réformé qu'on y verra tout l'air de l'ancienne discipline de l'Eglise... Encore que nous vivions sous une autre sorte de discipline, qu'on ne s'imagine pas que nous improuvions l'épiscopat, quand il est bien et légitimement administré. Comment pourrait-on avoir cette opinion de nous, après la déclaration si authentique qu'en a fait Calvin dans son Epître au Cardinal Sadolet, en parlant de l'ordre et de la dignité des Evêques, lorsqu'ils se contiennent dans les règles de leur devoir et dans les termes d'une modération chrétienne? S'il se trouve, dit-il, des personnes qui refusent de respecter une telle hiérarchie avec reverence et obéissance, je les reconnais dignes de toutes sortes d'anathèmes[3].

« Je pourrois ajouter quantité d'autres passages formels de nos Reformateurs ; mais celui-ci suffit pour faire connaître à tout le monde quel

---

*exercices ordinaires en la chapelle de la Savoye la première fois que le service de Dieu y a esté celebré selon la liturgie de l'Eglise anglicane*, par Jean Durel, ministre du saint Evangile. Londres, Godbid, 1661. On y lit (p. 2) : « Sçachans que la discipline que nous sommes obligez de suivre en ce lieu est bonne et sainte, vous vous y estes soumis sans hésitation et sans scrupule ».

[1] Ms. Conrart, bibl. de l'Arsenal, 5423, p. 905 ; 4171, p. 272, une « *Relation de mon voyage d'Angleterre en may 1662* » et 5423, pp. 897, 901, 905 et 909, des *lettres* de Durel à Mlle de la Suze, à Mlle de la Force (1660, 28 mai). Cf. *Bull. hist. prot.*, 1872, p. 227.

[2] *Vie de P. du Bosc*, par Legendre, Rotterdam, 1694, p. 21 et suivantes.

[3] Cf. ci-dessus chap. 1, § 3.

est le sentiment de nos Eglises[1]. Nous condamnons à la vérité l'abus de l'Episcopat... Nous en condamnons la tyrannie, qui convertit une primauté d'ordre en une domination souveraine... Nous ne pouvons souffrir qu'un évêque tire à soi toute l'autorité du presbytère... que le gouvernement de l'Eglise soit en sa main seule, et dépende de sa tête. Mais hors cela nous honorons et estimons autant que personne l'Episcopat. Nous savons qu'il y a plus de 1.500 ans qu'il est établi dans l'Eglise, qu'il a servi utilement au christianisme... Nous reconnaissons que cet ordre a d'insignes avantages qui ne se peuvent rencontrer dans la discipline presbytérienne.

« Si nous avons suivi cette dernière dans nos Eglises, ce n'est pas que nous ayons d'aversion pour l'autre. Ce n'est pas que nous estimions l'Episcopat moins convenable à la nature de l'Evangile, moins propre au bien de l'Eglise, moins digne de la condition des vrais troupeaux du Seigneur. Mais c'est que la nécessité nous y a obligez ; parce que la Reformation ayant commencé dans notre royaume par le peuple[2] et par de simples ecclésiastiques, les places des évèques demeurerent remplis par ceux d'une religion contraire ; et par ce moyen nous fûmes contraints de nous contenter d'avoir des pasteurs et des anciens, de peur d'opposer dans une ville évêque à évêque, ce qui auroit sans doute causé des troubles furieux et des guerres implacables. Si les Evêques avoient d'abord embrassé la Reformation je ne doute point que leur Ordre n'ait été maintenu dans la police ecclésiastique[3]...

« Saint Jérôme ne croyait point que par la disposition du Seigneur l'Episcopat fût élevé au-dessus de la simple prêtrise, cependant parce que le temps et l'usage avaient établi un autre ordre, il s'assujettissoit humblement aux évêques... C'est ce que doivent faire en Angleterre les personnes vraiment sages..., pourvu qu'en effet on réduise l'Episcopat dans des termes qui ne puissent offenser les bonnes âmes ».

Et ici le pasteur de Caen expose en quoi consisterait selon lui l'épiscopat que plus haut il appelait « modéré » ou « réformé » ; (combien différent, en effet, des prélats de la cour de Louis XIV) !

« Pourvu qu'on en retranche les richesses superflues et excessives ; pourvu qu'on en éloigne la tyrannie, que les Evèques ne fassent rien que par l'avis de leur presbytère, qu'ils reconnaissent les minutes qui les composent pour leur συμπρεσβυτέρους καὶ συνδιακόνους, comme faisaient les anciens ; qu'ils ne reçoivent de pasteurs que par leurs suffrages ; qu'ils ne les déposent que par leur consentement ; qu'ils ne prononcent de sentences ecclésiastiques que suivant les résolutions de cette sainte et vénérable compagnie ; et qu'enfin ils soient responsables de leurs actions à leurs synodes. Car c'est là ce qui donnera à l'Episcopat sa vraye et légitime forme. C'est là ce qui le remettra dans sa pureté ; ce qui en empêchera les inconvénients et qui le rendra utile et honorable à l'Eglise... »

---

[1] Remarquons qu'il ne dit pas : « Mon sentiment personnel ».

[2] C'est presque textuellement l'argumentation de l'*Histoire des Nouveaux presbytériens*, citée au paragraphe précédent.

[3] C'est ce que je remarquais précisément ci-dessus à propos de l'évêque de Meaux Briçonnet, et ce que Du Bosc remarque à propos de l'évêque de Troyes.

Brevin remercia comme il convient son correspondant: « Il n'y a rien de mieux dit, ni plus à propos pour notre affaire » ; (je suis bien de cet avis). « Il n'y a rien de plus aisé que de concilier l'épiscopat avec le presbytère après l'excellente lettre que vous nous avez envoyée »[1].

A la même époque, un pasteur de Paris, le célèbre Ch. Drelincourt, qui, entre autres, a composé une *Défense de Calvin*, écrivit des «Lettres sur l'épiscopat d'Angleterre»; (un exemplaire de ce rarissime ouvrage fait partie de la collection Alf. André à la Bibl. d'hist. du prot. sous le n° 628). La première, adressée « à Monsieur Brevint F. M. D. S. E. » (fidèle ministre du Saint Evangile), le 19 juin 1660, renferme ces passages:

[P. 5] : « Je ne souhaite nullement de voir rétablir les Evêques tels qu'ils estoient...; mais je n'ay garde d'approuver ceux qui rejettent absolument les Evesques et qui croyent que l'ordre en soy est mauvais et antichrétien... Je tiens pour constant que les Evesques estant réduits à une juste modération, non seulement peuvent être soufferts, mais qu'en s'acquittant dignement de leur charge ils peuvent beaucoup servir à la gloire de Dieu et à l'édification de l'Eglise anglicane ».

[P. 8] S'il n'y a point d'Evêques « dans les Eglises réformées de ce Royaume, c'est que notre état et notre condition ne le peut souffrir... Mais si Dieu faisoit la grâce à notre Monarque et à tous ses sujets, ou à la plupart, d'embrasser la Réformation Evangélique, il seroit à mon avis impossible de conserver l'égalité entre un si grand nombre de pasteurs, et il seroit nécessaire d'en établir qui eussent quelque prééminence sur les autres et qui veillassent sur leur conduite, en assujettissant les uns et les autres aux synodes provinciaux et nationaux. En ce royaume où l'on ne voit point d'Evesque qui ne dépende du Pape, etc., le nom d'Evêque est odieux, mais il ne doit pas en estre de mesme en Angleterre, etc.

Dans une seconde lettre, Drelincourt précise ainsi sa pensée:

[P. 11] Je ne pense pas qu'il soit possible ni expédient d'établir par tout le monde une même forme de gouvernement ecclésiastique... L'état des Eglises de France n'a pu soufrir jusques icy que l'on pensât à y établir des Evesques, mais si tout le royaume étoit réformé selon l'Evangile, il seroit bien nécessaire d'en avoir...

Ces avis favorables de Drelincourt, l'un des pasteurs les plus en renom dans les Eglises réformées de France, plurent beaucoup aux anglicans. Il discute encore longuement sur les origines historiques de l'épiscopat dans une lettre adressée à son fils, docteur en médecine en Angleterre (1er sept. 1660):

[p. 317] « Je confesse que l'ordre épiscopal est fort ancien et qu'il a été institué à bonne intention pour eviter le desordre et la confusion entre le grand nombre de pasteurs... Comme il y a des Eglises telles que celles

---

[1] *Vie de P. du Bosc*, p. 30.

de France, ou les Evesques ne se peuvent établir, et où il est impossible de mettre un meilleur ordre que l'égalité entre les pasteurs... Aussi y a-t-il des royaumes où l'épiscopat semble plus convenable pourvu qu'il soit modéré ».

Dans une dernière lettre, à son fils pasteur à La Rochelle, Drelincourt approuve les dispositions essentielles de la déclaration du roi Charles II rétablissant l'épiscopat, mais en le limitant.

Un autre fils du pasteur de l'Eglise réformée de Paris, Pierre Drelincourt, devint « prêtre » de l'Eglise anglicane, et doyen d'Armagh en Irlande[1].

A Londres, L. Herault, pasteur de Threadneedle street depuis 1660, dans un « avis pour établir un bon gouvernement dans les Eglises » etc., suggère qu'on établisse un surintendant ou évêque (« overseer ») qui veille à la nomination, dans les Eglises de réfugiés, de pasteurs s'engageant à respecter les principes de l'Eglise anglicane[2].

La question de l'épiscopat fit encore, de temps en autre, l'objet d'une dissertation académique[3], mais cessa d'exciter, en France, après la restauration des Stuarts, le même intérêt qu'au temps de la Révolution. On en a la preuve dans les commentaires dont le pasteur Larroque accompagne des textes officiels publiés en 1678.

La discipline de 1559 consistait en quarante articles; il y avait 14 chapitres en 222 articles lorsqu'en 1678 le pasteur Mathieu Larroque publia[4] *la Conformité de la discipline ecclésiastique des protestants de France avec celle des Anciens chrétiens.*

A propos de l'article XVI du chapitre 1er, il cite le diacre Hilaire: « Au commencement on appeloit évêques les prêtres, et l'un étant mort, l'autre luy succédoit », et commente ainsi: « c'est-à-dire qu'on déféroit à celui des prêtres le plus ancien en promotion le premier rang, cette primauté étant une primauté d'ordre, et non pas de *puissance ni d'autorité* sur les autres, *la seule primauté que notre discipline défend* »: en effet, le premier reçu tenait le premier rang dans le presbytère à peu près comme le doyen des conseillers dans un parlement ou comme le doyen des chanoines dans un chapitre. De là vient aussi qu'*après l'éta-*

[1] *France prot.*, 2e édition, V, col. 501.

[2] Bibl. d'Oxford, collection Tanner, XCII, 128; cf. Schickler, II, 261, et *Proceedings of the Huguenot Society*, Londres, 1926, p. 232.

[3] *De episcopi et presbyteri discrimine, præside D. Ludovico Cappello, respondente Abrahamo Gilberto, picto (Syntagma thesium Salmurii*, III, p. 269 (1665).

[4] In-4°, à Quevilly (Rouen), chez Pierre Cailloué.

*blissement de la Hiérarchie dans l'Eglise l'égalité s'observa toujours entre les pasteurs*[1].

A propos de l'article XVIII du chapitre Ier, Larroque dit: « Quant aux noms de supériorité que notre discipline condamne, outre qu'ils sont contraires à la simplicité de l'Evangile et à l'égalité qui étoit au commencement entre les pasteurs, l'Eglise d'Afrique les avoit en quelque manière bannis du milieu d'elle, pour porter les Evêques à l'humilité »[2]; il attribue aux *pasteurs* ce que les temps apostoliques attribuaient aux *évêques*.

A propos du chapitre VIII, art. Ier, Larroque écrit que les chrétiens ont toujours estimé les synodes nécessaires, et « ce que les Evêques faisaient [en les convoquant pour avoir leur avis] par le seul principe de la charité, ils furent obligez avec le tems de le faire aussi par devoir »[3].

Ainsi le régime de l'édit de Nantes, pas plus que celui qui l'avait précédé, n'avait permis l'établissement d'un épiscopat réformé en France, mais durant cette période avaient continué à exister et à se développer chez quelques esprits des plus clairvoyants les opinions favorables à une modification éventuelle, du gouvernement imposé aux Eglises réformées de France par les circonstances de leur naissance au XVIe siècle.

## CHAPITRE VI.

### Depuis la Révocation jusqu'au Concordat.

### § 1. *Quelques idées de pasteurs du Refuge.*

Après la Révocation un assez grand nombre de pasteurs réformés, réfugiés en Angleterre, y devinrent sans scrupule clergymen dans l'Eglise établi: ainsi Allix, l'un des pasteurs de Paris, fonda, à Londres, une Eglise anglicane de langue française (la Patente) et devint chanoine de Salisbury.

En 1687 il aurait voulu qu'un *recteur* fût placé à la tête de toutes les « paroisses » de réfugiés à Londres; il prenait même ce titre; des membres de son conseil protestent aussitôt devant l'archevêque de Canterbury contre cette prétention à une « primauté »[4].

Dès 1661, des réformés français, réfugiés à Londres, fondèrent une Eglise de langue française, mais de rite anglican, sou-

[1] P. 46. C'est nous qui soulignons.
[2] P. 49.
[3] Depuis le Concile de Nicée, dit Larroque (p. 167).
[4] *Proceedings of the Huguenot Society of London*, 1926, p. 252.

mise à la juridiction de l'évêque de Londres, dans l'hôpital de la Savoie[1].

Elle eut, en 1682, pour pasteur Isaac du Bourdieu, banni de Montpellier.

Pierre de Baudan de Vestric[2], tour à tour clergyman anglican et pasteur réformé, a publié notamment un sermon sur *Les devoirs des ambassadeurs de Christ*[3], où il préconise le rapprochement des diverses Eglises.

François de Gaultier, pasteur à Montpellier et modérateur du dernier synode du Bas-Languedoc (1681), auteur d'une *Histoire apologétique ou Défense des libertés des Eglises réformées de France* (1688), réfugié à Berlin, communiqua à H. de Mirmand un projet d'union entre les Eglises anglicane et presbytérienne qu'il avait soumis, en plusieurs lettres, au roi Jacques II[4].

« On ne dira plus que l'Episcopat soit de droit divin, on n'obligera plus les pasteurs à la réordination ».

Un des correspondants de Gaultier, le pasteur Modenx, avait vu, en Angleterre, les presbytériens persécutés par le duc d'York. Il trouve que Gaultier fait trop de concessions aux épiscopaux, et ne croit pas que Calvin l'eût approuvé:

« Je crois d'ailleurs que le presbytérianisme est le gouvernement le plus conforme à la Parole de Dieu, mais toutefois, si j'apprenais demain que les presbytériens ont abandonné leurs manières pour prendre celles des épiscopaux, bien loin de m'en scandaliser, j'en bénirais Dieu de tout mon cœur... Au fond, le presbytérianisme n'est pas plus opposé à l'épiscopat que le parlement l'est à la royauté »[5].

## § 2. *Les Eglises du Désert.*

Si les pasteurs et les laïques réfugiés à l'étranger participaient encore à de telles controverses pour ou contre l'épiscopat, elles n'intéressèrent plus à aucun degré les protestants restés en France tant qu'ils eurent à lutter pour l'existence même, sans avoir à se préoccuper des formes de cette existence.

Lorsque les Eglises se reconstituèrent « au Désert », et qu'il y eut lieu de rétablir un lien entre elle, la pensée toute naturelle

---

[1] Transférée près de Waterloo Bridge, puis en 1854 à Shaftesbury Avenue, cette église a disparu en février 1925, par décision de l'évêque de Londres.

[2] *Bull. hist. prot.*, XVI, 618 XXVIII, 262; XLIX, 125.

[3] Delft, in-8°, 1693 (Bibl. hist. prot., 2036).

[4] *H. de Mirmand*, par Mme de Chambrier, 1910, p. 145.

[5] O. Modenx à Mirmand, 9 janvier 1689 (Mme de Chambrier, p. 149).

d'Antoine Court et de ses collaborateurs fut de rétablir, autant que faire se pouvait, le régime synodal autorisé par l'Edit de Nantes. Mais dès qu'il eut fonctionné de nouveau pendant quelques décades, ses lacunes apparurent de nouveau.

Les synodes du Désert ont trop souvent donné le spectacle « de bien pauvres querelles »[1] ; le 26 août 1768, Paul Rabaut écrit à Court de Gébelin:

« Je trouve des entraves aux desseins les plus utiles. Je ne vous cacherai point que notre gouvernement presbytérien me déplaît fort ; le plus petit ancien se croit un homme d'importance, et le moindre pasteur se targue comme le plus distingué. C'est une anarchie qui a souvent de funestes suites. S'il y a lieu à une reformation, comme j'en ai l'espérance, *l'on conservera sans doute l'épiscopat* qui a de beaucoup moindres inconvéniens. Pour y aider je consentirais volontiers à être toute ma vie curé de village »[2].

Sept ans plus tard, le 19 décembre 1775, le fils de Paul Rabaut, Saint-Etienne, écrit au pasteur Olivier-Desmont, à Bordeaux:

« Si la Cour doit changer notre discipline, il faut profiter de l'occasion pour ôter de dessus le col des ministres le joug des anciens qu'ils ne peuvent plus porter ; qu'ils ne dépendent pas d'une multitude qui peut leur couper les vivres au moindre caprice... C'est l'unique moyen de perpétuer et d'accroître notre religion en coupant court aux divisions que l'anarchie[3] a toujours occasionnées parmi nous, où tout le monde a la main à l'encensoir. La cour n'agréera jamais nos synodes si tumultueux... Que nous ont-ils valu ? Faisaient-ils le bonheur ou la sûreté de nos pères ? Font-ils notre bonheur ? Que gagneront nos Eglises à les conserver ? Observez-le bien, cette anarchie a toujours fait du mal à nos Eglises, et jamais du bien »[4].

Vers 1785, Jeanbon-Saint André, alors pasteur à Castres, écrit des *Considérations sur l'organisation civile des Eglises protestantes*[5] ; on y lit[6] :

« L'institution [d'évêques] en elle-même n'est pas contraire aux idées des réformés, puisque l'Eglise anglicane a ses évêques et que la Suède a aussi des surintendants qui, au spirituel, en ont le pouvoir et en remplissent les fonctions. Il n'est pas douteux que si de pareils surintendants

---

[1] Hugues, *Synodes du désert*, III, p. 338, note.

[2] P. Rabaut, *Lettres à divers*, éd. Dardier, II, p. 95. « Dans la ville de Nismes, qui est à peu près le centre et le foyer de l'erreur, il y a trois ministres. Le Sieur Paul Rabaut en est *le chef.* » (*Discours à lire au Conseil, en présence du Roi, sur le projet d'accorder l'état civil aux protestants*, 1787, p. 128).

[3] Le même mot que dans la lettre de son père, dans la lettre ci-dessus.

[4] Archives du Consistoire de Nîmes, L, 9[56], cité par Dardier, *Lettres* de P. Rabaut, II, p. 96.

[5] Publiées par M. Nicolas, Paris, 1848.

[6] *Ibid.*, p. 303.

étaient établis dans les Eglises réformées de France, la discipline n'en devînt infiniment plus simple. Le gouvernement lui-même, en accordant un état aux protestants, aurait à diriger une machine moins compliquée, puisque quelques individus répartis dans les différents districts lui répondraient, en quelque sorte, de la soumission des autres. Mais il y a peu à espérer que les protestants de France adoptassent cette forme ».

On était alors à la veille de l'édit de tolérance: lorsqu'il fut signé en 1787, il ne parlait pas de l'organisation intérieure des Eglises réformées; nous ne savons si, dans les négociations auxquelles prit part Court de Gébelin, il fut question de la possibilité d'établir et de reconnaître officiellement un épiscopat protestant. Les procès-verbaux des derniers synodes du Désert n'en portent pas trace. L'occasion assurément, eût été bonne, comme le souhaitaient Paul Rabaut, Saint-Etienne, Jeanbon, d'autres encore, pour « réformer » le régime exclusivement presbytérien synodal; mais cette occasion fut alors manquée. Elle le fut également après la Révolution pendant la courte période de la liberté des cultes où les Eglises furent séparées de l'Etat.

### § 3. *Sous le régime des articles organiques. Projet de D. Encontre.*

Une occasion fut manquée de nouveau, dans la génération suivante, lorsque fut instauré le régime du Concordat et des articles organiques. Il est vrai qu'à certains égards les présidents de Consistoire, nommés par le premier Consul, ont des pouvoirs épiscopaux.

Mais on s'aperçut vite que le régime des articles organiques était incomplet.

En 1810, Daniel Encontre[1] propose l'institution d'inspecteurs dans une lettre adressée à Rabaut-Pommier, que l'illustre Lacépède, ministre d'Etat, trouva « très bien »: « On sentait de toutes parts, dit son biographe, que le besoin le plus impérieux dut celui de l'unité. Il s'agissait de sortir l'Eglise réformée de l'anarchie intérieure dans laquelle elle était plongée, et puisqu'on avait le cadre extérieur, de remplir le cadre »[2].

« La France protestante », continue M. Bourchenin, résumant des documents en sa possession, « sera divisée en groupes de 4 à 7 consistoires, formant chacun une inspection. Il y aura deux inspecteurs, un ecclésias-

[1] Alors professeur à la Faculté des Sciences de Montpellier, sa nomination à une chaire de la nouvelle Faculté de Théologie de Montauban n'ayant pas été suivie d'effet.

[2] D. Bourchenin, *Daniel Encontre*, Montauban, 1877, p. 83.

tique et un laïque, élus par chaque consistoire pour 2 ou 3 ans. Chaque années les inspecteurs d'une même inspection tiendront une assemblée générale. Nul d'entre eux ne pourra visiter l'Eglise dont il sera membre. Leur fonction sera de maintenir la fraternité entre les Eglises, la parfaite union entre les pasteurs, l'observation de la discipline et l'enseignement de la pure doctrine. Ils seront appelés à juger dans les cas contentieux de chaque consistoire. Réunis en assemblée générale, ils auront le droit de suspendre et de déposer *(sic)*. Mais l'auteur observe que ce plan suppose une discipilne à laquelle les inspecteurs doivent eux-mêmes se conformer, et qui n'existe pas ».

Le gouvernement impérial ne voulait ni synodes ni inspecteurs. Dès le premiers temps de la Restauration, D. Encontre, en 1814, reprit son projet[1] :

« Si les premiers réformateurs avaient été moins rigides partisans du presbytérianisme, on peut dire, humainement parlant, que les progrès de la Réforme auraient été plus durables et plus étendus... *Il n'y aurait pas grand mal à ce qu'on nous donnât des évêques*, mais il vaut encore mieux qu'on nous donne ou qu'on nous laisse prendre le régime des Luthériens ».

Après la nomination d'Encontre à la Faculté de Montaubau, une grande Assemblée s'y réunit le 2 août 1814, et charge le professeur de faire aboutir un projet de réorganisation dont « l'article 2 devait avoir été inspiré par Encontre »[2] : « Chaque consistoire nommera deux inspecteurs, un laïque et un ecclésiastique ». Les fonctions des inspecteurs sont déposés par les articles 3 à 11. La plupart des consistoires se montrèrent défavorables; d'ailleurs les Cent Jours vinrent promptement jeter dans l'oubli ce projet, le plus complet qui ait jamais été présenté sur cette question.

## CHAPITRE VII.

## Au XX^e^ siècle.

### § 1. *Remarques générales sur les tendances actuelles.*

Passons par dessus le XIX^e^ siècle pendant lequel les protestants de France se montrèrent plus souvent préoccupés de questions dogmatiques que de modifications dans une discipline ecclésiastique bien insuffisante pourtant. La possibilité d'un épiscopat protestant, son existence en d'autres pays et d'autres Eglises.

[1] Lettre, à Rabaut probablement, citée par D. Bourchenin, p. 88.
[2] Bourchenin, p. 91.

étaient des faits inconnus, insoupçonnés de la presque totalité des Français[1]. Tel pasteur avait besoin d'aller jusqu'au sud de l'Afrique pour découvrir un tel phénomène.

Le missionnaire Eugène Casalis, dans ses *Souvenir*[2], a écrit: « Ces bons et simples frères Moraves ont, eux aussi, des évêques, qui n'ont ni mitre ni crosse, et qui se rappellent qu'à l'origine le titre d'*épiscopos* ne donnait droit qu'aux devoirs d'une paternelle surveilance ». Il représente, du sud de l'Afrique, à Gnadenthal, l'évêque, ou « *frère directeur* », présidant patriarcalement la table à laquelle mangent ensemble toutes les familles missionnaires. Et il ajoute: « Ce qu'il serait impossible de décrire, c'est la bienveillance, la candeur, les habitudes d'ordre et de sérieux qui se lisaient sur les traits de tous ces amis. » Si l'institution de l'épiscopat pouvait produire partout des fruits aussi savoureusement chrétiens, qui ne voudrait se ranger sous l'autorité d'un « frère directeur » à la manière morave ? D'ailleurs, par la force des choses, tout missionnaire européen remplit plus ou moins les fonctions d'évêque à l'égard des évangélistes ou pasteurs indigènes.

La guerre de 1914-1918 qui a eu des contre-coups dans tant de domaines, en a eu également, de façon inattendue, dans le domaine ecclésiastique. Rappelons seulement quelques événements de cet ordre, hors de France et en France.

Les grandes assemblées convoquées par l'Eglise anglicane, par l'Alliance universelle des Eglises du système calviniste, par le « Federal Council of the churches of Christ in America », l'établissement de la Fédération des Eglises protestantes en France, ont eu chacune leur part dans les efforts pour répondre aux besoins de réorganisation et d'union, sinon d'unité et d'uniformité, qui se sont manifestés un peu partout[3].

### § 2. *Eglises d'Europe.*

En Allemagne, un mouvement s'est dessiné parmi certains membres des Eglises luthériennes et des Eglises unies, en faveur

---

[1] On vit passer à la maison des Missions de Paris le Suisse Samuel Gobat qui devint longtemps après le premier évêque anglican de Jérusalem.

[2] 2e éd., Paris, 1922, p. 311.

[3] Des mouvements en sens inverse se sont, il est vrai, produits ailleurs, mais sous l'influence de considérations politiques et nationalistes plutôt que de considérations ecclésiastiques.

Le *Courrier protestant de Tchécoslovaquie* a donné de précieux renseignements sur les *calvinistes slovaques*. Sous le régime magyar, l'élection des pasteurs n'y était qu'une formalité; la nomination était réellement faite par *un évêque* toujours magyar, comme les pasteurs eux-mêmes. Un

du retour à certaines formes du catholicisme romain; beaucoup des idées sont empruntées à la « haute église » anglicane, et ce *hochkirchliches Reformprogramm* comporte entre autres le rétablissement de l'épiscopat.

C'est aussi un des éléments qui manque à trop d'Eglises protestantes d'après un catholique devenu protestant — protestant libéral — un ami de l'archevêque luthérien d'Upsal, le Dr Söderblom, dans un ouvrage qui a fait grand bruit, Frédéric Heiler (*Der Katholizismus, seine Idee und seine Erscheinung*, Munich, 1923).

« Le titre d'évêque vient d'être rétabli par certaines Eglises du Mecklembourg, du Schleswig-Holstein, de la Saxe. Pour l'Eglise de Prusse le titre d'évêque a été écarté, malgré les vœux de plusieurs; la région rhénane s'y est opposée...; il s'agit d'ailleurs d'une simple affaire de mots, car les superintendants généraux ont un pouvoir quasi-épiscopal, toutefois avec cette différence importante: leurs fonctions sont temporaires »[1].

En 1922, le professeur Deissmann fait remarquer qu'il y a 518 évêques protestants en dehors de l'Allemagne; les Eglises épiscopales groupent 70 millions d'âmes contre 63 millions aux Eglises non épiscopales. La Suède a 11 évêques (et 1 archevêque); le Danemark 7; la Norvège 6; l'Angleterre 41, etc.[2].

On a vu l'archevêque anglican de Canterbury prêcher à Genève à Saint-Pierre, dans la chaire même de Calvin (en septembre 1923, à l'occasion de l'ouverture d'une session de la Société des Nations), on a vu l'archevêque luthérien d'Upsal convoquer, à Stockholm, en 1925, les représentants de toutes sortes d'Eglises épiscopales et non épiscopales.

### § 3. *Eglises d'Amérique.*

En 1922, sur 32 Eglises réformées hongroises existant aux Etats-Unis, 20 se sont jointes à l'Eglise réformée d'Amérique, 6 se sont ralliées à l'Eglise épiscopale (anglicane) d'Amérique, 6 sont restées indépendantes.

Exposant *les forces du protestantisme américain contemporain*, l'un des pasteurs réformés français qui les connaissent le mieux ne manque pas de signaler l'organisation épiscopale de plusieurs de ces Eglises.

---

mouvement se dessine pour la préparation de pasteurs slovaques et le retour des Eglises à un régime plus strictement presbytérien.

[1] *Foi et Vie*, 1er février 1923; R. Patry, *Le Protestantisme dans l'Allemagne d'aujourd'hui.*

[2] *Semeur Vaudois*, déc. 1922.

Aux Etats-Unis il existe actuellement des évêques non seulement dans les Eglises où l'épiscopat est une des pierres fondamentales de l'édifice, comme l'Eglise épiscopale d'Amérique « qui représente la tradition de l'Eglise anglicane, les droits du clergé et ses prétentions à une autorité apostolique exclusive »[1] et comme l'*Eglise méthodiste épiscopale;* mais d'autres groupes importants donnent le même titre à certains pasteurs: ainsi « les *Frères unis en Christ* ont six évêques, possédant seulement le pouvoir disciplinaire et administratif de surintendants » ; l'*Association évangélique* (de langue allemande à l'origine) « nomme des évêques qui remplissent les fonctions de surintendant ». Au contraire, « l'*Eglise morave* a des *évêques,* mais ils exercent uniquement une fonction sprirituelle; ils consacrent les ministres et sont, dans un sens spécial, les intercesseurs de l'Eglise; la direction de l'Eglise ne leur appartient pas ».

C'est l'*Eglise épiscopale* américaine qui accomplit de nos jours le plus sérieux effort pour unir toutes les Eglises chrétiennes: catholique romaine (celle-ci a catégoriquement repoussé les invitations, d'ailleurs), catholique grecque, et protestantes. Le « mouvement » intitulé: « pour la foi et la discipline » (*Faith and order*) a commencé, en 1910, et dix ans plus tard, en août 1920, il groupait en conférence, à Genève, les représentants de 80 Eglises et de 40 nations diverses sous la présidence de l'évêque Brent qui, après avoir joué un rôle important aux Philippines, a été, pendant la guerre, de 1917 à 1918, une sorte d'aumônier général à l'état-major du Général Pershing.

L'annuaire des Eglises publié en Amérique (*Yearbook of the Churches*) pour 1925, indique l'existence d'évêques dans les vingt groupements ci-après:

*Vieux Catholiques Arméniens;*

*Church of God and Saints of Christ* (nègres); la *Church of God* (general assembly) désire « combiner le congrégationnalisme et l'épiscopalisme, pour aboutir finalement au gouvernement théocratique » ; les évêques doivent avoir 24 ans, avoir fait l'expérience de la sanctification et du baptême du Saint-Esprit.

*Swedenborgiens* (« Eglise de la nouvelle Jérusalem » ; il y a des « pasteurs généraux » et un « épiscopat modifié »[2] ;

Dans l'*Eglise évangélique* il y a des évêques, dans l'*Eglise évangique protestante* il n'y en a pas;

[1] V. Monod et H. Anet, *Les forces du protestantisme américain contemporain*, Paris et Bruxelles, 1921, p. 19.

[2] A modified episcopacy (p. 71). Peut-être vaudrait-il mieux traduire « modéré » comme nous l'avons vu plus haut sous la plume des pasteurs du XVIIe siècle.

*Free christian Zion Church of Christ* (méthodistes nègres) : il y a, au-dessus des pasteurs d'Eglises locales, des évêques ou surintendants, et un évêque-président;

*Eglise réformée mennonite* (la plupart des autres mennonites n'ont pas d'évêques);

*Saints des derniers jours* (mormons) : parmi les prêtres « aaroniques » il y des évêques, mois fort différents de ce qu'on entend ailleurs par là.

Il n'y en a pas chez les *luthériens* qui ont adopté le régime presbytérien synodal, ni dans l'Eglise qui continue outre-mer la fusion entre luthériens et réformés opérée en Prusse par Frédéric-Guillaume III, et qui est tout à fait congrégationnaliste en Amérique.

Pour les méthodistes, remarque le *Yearbook*, « la forme de gouvernement ecclésiastique est différente en Angleterre et en Amérique. En Angleterre le pouvoir suprême appartient à la Conférence, et le rôle des surintendants est assez effacé; en Amérique les principaux groupes méthodistes sont épiscopaux. Et cette forme, qui ne correspond pas exactement à l'épiscopat de l'Eglise anglicane, est un élément essentiel de la vie de l'Eglise [1]. L'*Eglise méthodiste épiscopale* a 45 évêques, dont un à Paris ; l'*Eglise méthodiste épiscopale du Sud* a 16 évêques. La constitution que la première de ces Eglises s'est donnée en 1900 établit des *surintendants de districts* et des évêques, lesquels consacrent les candidats aux fonctions de diacres et d'anciens. Ceux-ci peuvent devenir à leur tour surintendants ou évêques.

D'autres méthodistes n'ont pas d'évêques: *Eglise méthodiste protestante.*

La *Free methodist church of North America* n'a que des surintendants généraux élus pour quatre ans et rééligibles.

La *Wesleyan methodiste connection* fut, en 1843, une protestation contre l'épiscopat; la *Primitive methodist church*, la *Congregational methodist church* n'ont pas d'évêques non plus. Il y en a dans l'*African methodist episcopal church* (nègres), et tandis que chez les autres méthodistes (blancs) les évêques exercent des fonctions itinérantes dans l'ensemble des Eglises, ici il y a des districts (analogues aux diocèses d'Europe) à chacun desquels est affecté un évêque y résidant. D'autres Eglises méthodistes nègres ont d'ailleurs aussi des évêques, et des évêques itinérants : *African methodist episcopal Zion church*,

[1] P. 139 : a decided factor in Church life.

*Colored methodist episcopal church, Reformed Zion apostolic church, Reformed methodist Union episcopal church.* D'autres Eglises méthodistes nègres n'ont pas d'évêques: l'*African Union methodist protestant church.*

Les *Frères Moraves* d'Amérique ont conservé en général « un épiscopat modifié », tandis que les *Eglises indépendantes de Bohême et de Moravie* sont presbytériennes.

Les petits groupements, comme la *Pentecostal holiness Church*, ont aussi leurs évêques.

Les Eglises presbytériennes, très nombreuses, sous diverses dénominations, s'en tiennent au système d'assemblées superposées depuis la « session » locale jusqu'à l'assemblée générale. Tel groupement, comme la *Reformed presbyterian church* (old school) considère le presbytérianisme comme « la seule forme de gouvernement de l'Eglise qui soit d'institution divine »[1].

La « *protestant episcopal church* » est en Amérique l'équivalent de la « Church of England » ; sur ses 130 évêques j'en remarque deux qui portent des noms français: Leroy, Du Moulin. (Le nombre des évêques catholiques romains est de 90). Les évêques sont choisis par les membres du clergé et les laïques composant la « convention » diocésiane. La consécration est donnée par trois évêques au moins, après ratification du choix de la Convention diocésiane par la Convention générale (Chambre des Evêques et la Chambre des Députés), ou, en certains temps, par certaines commissions.

L'évêque ordonne les prêtres et diacres, préside la Convention diocésiane, nomme les recteurs des paroisses, confirme les catéchumènes.

La *Reformed episcopal church* a été constituée, en 1873, par réaction contre les tendances ritualistes de certains membres de la précédente. Elle ne considère plus l'épiscopat comme d'institution divine, mais plutôt comme une forme ancienne, respectable et « désirable »[2] de gouvernement ecclésiastique.

Les *Frères unis en Christ* ont des évêques et des surintendants de conférences. Les évêques sont élus pour quatre ans par la conférence générale et rééligibles. Ils président les conférences et, avec une commission, assignent aux prédicateurs leurs postes pour une année, avec faculté de les y maintenir indéfiniment.

Parmi les 29 groupements affiliés au *Federal Council*, en 1923, 9 ont des évêques; ils représentent 9 millions ½ de membres sur un total de 21 millions.

---

[1] P. 193.
[2] P. 210.

La *Reformed church* est sans épiscopat, comme la *presbyterian*.

Les luthériens scandinaves émigrés en Amérique n'ont pas d'évêques dans le *Swedish evangelical mission Covenant* ni dans la *Norwegian-Danish evangelical free church association*.

Les *Unitaires* sont congrégationalistes.

### § 4. *En France de 1922 à 1926.*

La question de l'autorité dans l'Eglise a été posée de plus en plus souvent en ces dernières années dans des articles de journaux et des rapports présentés aux conférences pastorales.

En 1922, un pasteur d'Algérie, M. Vienney, écrivait :

« A l'Eglise, Rome a enlevé la tête: Christ, pour lui substituer un postiche. Nous qui gardons la tête authentique, allons-nous enlever les membres?

« Luther, Calvin, Antoine Court approuveraient-ils ce qui se fait parmi nous aujourd'hui?

« Paul Rabaut, en présence du désordre de son temps, inclinait presque vers un régime épiscopal, atténué, il est vrai. Jean Bon Saint-André se plaignait de ce que tout le monde voulait commander et personne ne voulait obéir. Daniel Encontre, en même temps que le rétablissement des Synodes, réclamait la création d'inspecteurs ecclésiastiques. Et, à notre tour, maintenant, nous ne demandons certes pas une autorité extérieure qui contraigne de dehors, contre laquelle nous nous insurgerions aussitôt à juste titre, mais l'avènement d'un esprit de soumission volontaire et éclairée qui harmonise tous les efforts dans l'Eglise, unisse sans blesser les initiatives, mette chacun à sa place et à son rang. Nous ne verrions aucun inconvénient à ce que cet esprit trouve une expression visible en un code, une discipline, une *loi*, courte, ferme et claire, portée à la connaissance de tous, et en *des hommes de haut caractère reconnu, élus pour un temps et responsables devant l'Eglise.*

« Est-ce trop demander ?

« La démocratie protestante ne peut pas plus se passer pour vivre et prospérer d'un régime d'ordre, que toute démocratie méritant ce nom »[1].

En 1923, la Conférence pastorale, réunie à Bordeaux à l'occasion de la Semaine protestante, priait M. le pasteur Jean Bianquis, directeur de la Société des missions évangéliques, de traiter ce sujet: « *Des moyens de renforcer l'autorité dans les*

[1] *Courrier du Dimanche*, 15 déc. 1922.

*Eglises de la Réforme* », et il annonçait dans quel esprit il entendait traiter ce sujet:

« Au cours de mes 46 années de ministère, je n'ai eu que trop souvent l'occasion de constater que notre protestantisme français présente, dans ce domaine, des lacunes fâcheuses et qui lui sont préjudiciables. Tous nous avons — et c'est notre noblesse — grand souci de respecter l'indépendance des consciences individuelles, de sauvegarder la « sainte liberté des enfants de Dieu ». Mais nous sommes-nous assez préoccupés de défendre aussi, contre les abus, les égarements ou les simples fantaisies des individus, les intérêts de la collectivité? N'avons-nous pas laissé se relâcher cette « union sacrée du corps de l'"Eglise » dont la discipline réformée du XVI^e^ siècle parlait en si beaux termes et qui s'était maintenue pendant toute l'ère des persécutions? »

« La discipline elle-même ne sanctionnait-elle pas *une erreur de Calvin*[1] et de ses collaborateurs quand elle établissait que « les ministres ne pourront prétendre de primauté les uns sur les autres », qu'ils « présideront par ordre en leurs consistoires », que « seront rejetés tous noms de supériorité, comme anciens de Synodes, surintendants et autres semblables », etc. (art. XVI, XVII, XVIII)? Toute organisation sociale n'exige-te-lle pas une certaine hiérarchie de fonctions? Cette égalité qui existe aujourd'hui entre tous les pasteurs, dès le lendemain de leur consécration, est-elle vraiment conforme à la tradition apostolique? L'Eglise anglicane, l'Eglise luthérienne, l'Eglise méthodiste, l'Eglise morave, en conservant l'épiscopat, ou en instituant l'inspectorat ou la surintendance ecclésiastique, ont-elles été infidèles? Ont-elles été mal inspirées?

« Enfin, le Conseil de la Fédération protestante, où sont représentées nos différentes unions d'Eglises, a-t-il lui-même toute l'autorité désirable? Ne s'est-il pas affaibli d'avance en décidant que toutes ses résolutions devraient être prises à l'unanimité? Faudrait-il concevoir un organe plus autorisé du protestantisme français, en face — ou, dans certaines manifestations officielles, à côté — de la puissante unité catholique?

« Jésus a dit, dans sa prière suprême : « Qu'ils soient un! » N'aurions-nous pas un effort à faire — et lequel — pour mieux réaliser ce vœu de notre Maître? »

A ces questions l'un des principaux membres du Comité directeur de l'Union des Eglises réformées, le pasteur J. E. Roberty, répondait comme suit :

[1] Ce fut plutôt une *concession* de Calvin d'après ce que nous avons dit ch. III, § 1.

« Il ne peut s'agir que de *l'autorité dans le service*. Nous n'avons à envisager ici, me semble-t-il, que les conditions nécessaires à la réorganisation de l'autorité dans le service des paroisses et dans l'application des décisions synodales.

« On remarque, surtout depuis la guerre, surtout chez les laïques dévoués, la renaissance du désir de l'ordre et de la discipline. « Ce que je n'aime pas dans l'Eglise Réformée de France, me disait dernièrement un protestant sérieux, c'est que chacun n'en fait qu'à sa tête. On ne tient pas compte des règlements, là du moins où il y en a. Les pouvoirs législatifs, judiciaire et exécutif sont inexprimablement emmêlés. Personne ne commande, personne n'est responsable. On ne se fie qu'à l'Esprit, et l'Esprit souffle où il veut ».

« Ne découvrez-vous pas sous cette boutade irrespectueuse une âme de vérité?

« Chaque paroisse a cependant un chef; c'est le Conseil presbytéral. Chaque « région » a un chef, c'est la *Commission régionale* ou exécutive, ou le bureau du Synode régional; et enfin l'Eglise a un chef: c'est le Synode national. Mais ces autorités collectives ne peuvent être à chaque instant réunies, ni consultées. Dans l'intervalle des séances du Conseil presbytéral, de la Commission régionale, etc..., l'administration des paroisses doit fonctionner. Des cas imprévus se présentent; il faut prendre des décisions, donner des directions, ou tout au moins des indications, des conseils. Qui sera chargé de ce soin? Il semble que les présidents de ces différents Comités sont naturellement désignés. Or, ces présidents n'ont aucune autorité légale, officiellement reconnue dans les statuts ecclésiastiques. On est donc obligé de s'en remettre à leur valeur spirituelle, à leur tact, à des qualités éminemment personnelles qui n'entraînent pas toujours l'adhésion des camarades. Le nombre considérable de froissements — surtout dans certaines régions — entre pasteurs, entre pasteurs et laïques, provient de ce que chacun croit posséder les mêmes droits, les mêmes aptitudes, toujours sous le prétexte que « l'Esprit souffle où il veut ». C'est la négation radicale — et niaise — de toute organisation, de toute action concertée; c'est la ruine de l'ordre ou la destruction de la Communauté.

« On obvierait à ces dangers — et à combien d'autres que je ne signale pas — en chargeant les présidents des Conseils presbytéraux, des Consistoires, des Commissions régionales, du *Comité général* ou de la *Commission permanente*, de la surveillance générale de leurs domaines respectifs. Il suffirait d'inscrire dans la constitution de l'Eglise: *Les présidents des Conseils*

*presbytéraux sont chargés de la surveillance générale de leurs paroisses.* De même pour les présidents des Consistoires — là où on a eu l'heureuse inspiration de les conserver —, pour les présidents des Commissions régionales, du Comité général, etc..., chaque président ayant autorité sur une circonscription donnée.

« Pas d'évêques, pas d'inspecteurs ecclésiastiques; gardons ce bon vieux vocable de « président » qui est entré dans nos mœurs et qui n'effraie personne.

« L'autorité de ces présidents ne tiendrait pas tant à leur personne qu'à leur *fonction*, et cette fonction reposerait en dernière analyse sur *la volonté de la communauté qui l'aurait créée* et en aurait formulé l'étendue et la limite. Un progrès immense serait ainsi réalisé dans les Eglises calvinistes françaises dont la puissance d'action se perd ou vacille, faute d'être réglée.

« En cas de conflit entre le « président » et telle ou telle personnalité, le débat serait porté devant le Conseil prsbytéral, ou la Commission régionale, ou le Comité général, ou enfin le Synode national lui-même, suivant les cas. Le conflit se trouverait ainsi toujours jugé en dernier ressort par une *autorité collective*, selon nos principes démocratiques.

« Les sanctions? Un blâme devant le Conseil, ou le Consistoire... et jusque devant le Synode, s'il le fallait.

« On laisse ainsi subsister notre régime presbytérien-synodal, mais on l'améliore, on le rend plus sérieux et plus pratique. On n'emploie que des moyens spirituels; on n'en appelle qu'à la raison et à la conscience des Frères.

« La distinction entre ce qui est de *service*, et ce qui relève uniquement de la conscience religieuse individuelle n'est pas aussi malaisée à établir qu'on se l'imaginerait. Elle ne serait jamais ni absolue ni parfaite, mais la pratique l'enseignerait d'une manière suffisamment claire. Le président veillerait, par exemple, à l'observation de divers règlements, à l'accomplissement ponctuel des diverses fonctions pastorales, des fonctions des Anciens et des Diacres, des moniteurs et monitrices de l'Ecole du Dimanche, etc...

« Quoi qu'il en soit, nous repoussons radicalement l'épiscopat tel qu'il se pratique dans les Eglises réformées de Hongrie ou dans les Eglises épiscopales anglo-saxonnes. Nous ne voulons ni le mot, ni la chose. Une seule petite nouveauté dans notre héroïque Eglise réformée française, à laquelle sont réservées, si elle y pense souvent, toutes les promesses de Dieu; une seule petite nouveauté: *des présidents responsables de l'ordre dans la Communauté.* »

En 1924, la Conférence pastorale réunie à Paris le 10 juin au cours de la *Semaine protestante*, entendit le rapport de M. Bianquis sur *l'Autorité en matière ecclésiastique dans le protestantisme français.*

Le rapporteur désire se confiner dans le domaine ecclésiastique. Il ne s'agit pas de l'autorité en matière de foi, mais seulement du bon ordre et de l'harmonie, du respect de l'autorité légitime, pour assurer ce que nos pères appelaient « la bonne police de l'Eglise ». Certes le suprême de ce genre est dans l'Eglise catholique, mais il ne s'agit pas de la donner comme modèle.

La multiplicité de nos Eglises, plus ou moins rivales, est une anomalie qui traduit un manque d'ordre, que catholiques et incrédules nous reprochent également et qui est certainement une source de faiblesse. Notre vieille Discipline recommandait l'unité du corps de Christ et les Eglises restèrent unies dans le passé. La diversité actuelle est d'importation étrangère. Elle aboutit à la dispersion des efforts, à la déperdition des forces. Les rapports interecclésiastiques sont, il est vrai, devenus plus nombreux. Peut-on espérer la fusion de toutes les Eglises en un seul bloc? Un tel espoir est présentement une chimère. Mais à défaut d'une fusion générale, ne peut-on, dans certains cas particuliers aboutir à des fusions locales et partielles? Il faudrait pour cela une autorité ecclésiastique qui manque. On doit viser aussi la coordination des efforts convergents. Ici encore manque l'autorité capable de la provoquer et de l'obtenir. Mais si la fusion des Eglises est impossible, la Fédération ne l'est pas. Elle existe d'ailleurs déjà : Fédération générale et Fédérations régionales. La Fédération affirme l'unité morale du protestantisme français, elle travaille au rapprochement des Eglises.

Mais son action et son autorité ne sont pas suffisantes. L'autorité centrale dans chaque Eglise même est-elle suffisante, du moins chez les Réformés? Ils ont laissé s'affaiblir la notion d'autorité. D'abord, ils sont divisés en deux Unions ecclésiastiques. De plus, dans leurs Eglises, il y a une grande anarchie par suite d'une sorte d'hypertrophie de la conscience individuelle. Il faudrait une nouvelle Discipline, c'est-à-dire restaurer, en l'adaptant aux temps actuels, l'ancienne Discipline. On devrait même la modifier sur quelques points, notamment en ce qui concerne le nivellement égalitaire des pasteurs. Du reste, tous les protestants n'ont pas admis ce nivellement et il est certaines Eglises protestantes (anglicans, méthodiste, luthériens et même certains réformés) qui admettent une hiérirchie entre les

ministres. De plus, les Réformés d'autrefois ont admis en une certaine mesure la hiérarchie des fonctions ou une certaine distinction de charges, et des textes nombreux en font loi. Il faut des présidents, des surintendants qui aient une paternelle, mais réelle autorité. Le Président de la Fédération protestante devrait être un pasteur, dégagé de tout devoir paroissial et voué entièrement à ce ministère particulier. Nous aurions grand besoin d'un tel personnage vis-à-vis de l'Etat ou du protestantisme étranger »[1].

Après la discussion — trop rapide — qui suivit ce rapport, les membres de la Conférence, au nombre d'environ cent-vingt, adoptèrent le vœu suivant: « Que la prochaine Assemblée du protestantisme français renforce l'autorité du Conseil de la Fédération et notamment de son Président, dans son rôle de représentant du protestantisme français. »

En 1925, l'Assemblée de Strasbourg, sauf erreur, n'a pas eu à se prononcer sur ce vœu, mais lors de la Semaine protestante, à Lyon, le sujet a de nouveau été abordé dans les conférences pastorales. Le rapporteur, M. le pasteur Henri Monnier, professeur à la Faculté de théologie de Paris, traitait ce sujet (faisant suite à celui qu'avait traité M. Bianquis en 1924): « *Comment se pose dans les Eglises de la Réforme le problème de l'unité* ». Il a résumé son étude dans les termes suivants:

« Le besoin d'unité spirituelle est général dans le monde d'aujourd'hui. Il s'est singulièrement accru depuis la guerre.

« L'unité de l'Eglise est un fait spirituel constaté par les apôtres et par les confessions de foi. Il s'agit naturellement de la véritable Eglise qui est l'invisible. L'unité de l'Eglise visible n'est un problème que pour le protestantisme. Pour le catholicisme, qui confond l'Eglise visible avec l'Eglise invisible et qui ne tient point les Eglises hérétiques ou schismatiques pour des Eglises, il n'y a pas de problème. Pour nous, le problème est donc celui-ci: comment manifester dans la diversité des Eglises l'unité spirituelle du christianisme?

« Il n'y a point à s'efforcer d'atténuer ou de faire disparaître cette diversité, qui est une richesse. Il y a lieu par contre d'accentuer ce qui nous unit et cela est possible dans l'ordre de la foi et de l'organisation (*Faith and Order*).

« *Pour ce qui est de l'organisation, il y aurait lieu de reconnaître la valeur du système épiscopal et de chercher des équiva-*

[1] *Le Christianisme au XXe siècle*, 19 juin 1924.
Le texte même du rapport du M. Bianquis a été publié dans *Le Christianisme social*, 1924.

*lents en restant sur le terrain de la démocratie presbytérienne synodale* »[1].

## Conclusion.

Les questions d'autorité et d'unité, à l'ordre du jour des discussions dans tant de milieux contemporains, se posent donc, de nos jours, de façon pressante, devant les protestants de France.

Il y a bien des siècles, Homère mettait dans la bouche du sage Nestor ces paroles: « Qu'il y ait un seul chef. Plusieurs chefs, ce n'est pas bon. » Cet avis me paraît meilleur que celui de l'abbé de Saint-Pierre, mettant en épigraphe à son Discours sur *la Polysynodie* (substitution de conseils assez nombreux à la personne unique des ministres) : « *Ubi multa consilia salus* »[2].

Une maxime de guerre de Napoléon[3] était : « A la guerre, rien n'est plus important qu'un commandement central — sous un seul chef ! »

Rien n'est plus important non plus comme élément de victoire dans la lutte que l'armée des soldats de Jésus-Christ, le peuple de Dieu, l'Eglise, a constamment à soutenir contre les puissances du mal.

La multiplicité des Sociétés particulières, Comités, Ligues, Commissions, en dehors de l'Eglise, a desservi trop souvent — en voulant sincèrement la servir — la cause de l'avancement du royaume de Dieu. Comme les surgeons qui partent du pied, enlèvent la sève à la tige principale du rosier greffé, ainsi l'Eglise a souvent pâti de ce que tant de ses membres travaillent dans des sociétés diverses s'entrecroisant et s'entrechoquant. Il y a pléthore de présidents qui trop fréquemment s'enorgueillissent de porter un titre leur conférant une autorité bien restreinte: autorité qui ne dépasse guère les quatre murs de la salle où l'on se réunit hâtivement autour d'une table, à de rares intervalles.

Il est banal de répéter qu'un corps a besoin d'une tête, d'un « chef ». Si l'Eglise invisible dans le monde entier n'a qu'un chef invisible: Jésus-Christ, il n'y a rien d'incompatible avec cela dans le fait de penser que les Eglises *visibles* doivent aussi avoir leurs chefs *visibles*. Et pas seulement les pasteurs chacun dans sa paroisse. Mais pour un groupe de paroisses un chef de groupe, « surveillant » les chefs des communautés locales,

---

[1] *Christianisme au XXe siècle*, 29 avril 1925.

[2] Amsterdam, 1718. Le livre fut supprimé et l'auteur exclu de l'Académie française.

[3] La 64e.

coordonnant leurs cefforts, corrigeant, complétant, amplifiant, donc « épiscopant ».

Résumons les faits historiques que nous avons essayé de démontrer. Un tel besoin existait naturellement au XVI[e] siècle dans les premières Eglises réformées; il y a été répondu dans beaucoup elles par l'institution de surintendants, d'inspecteurs, d'évêques; des circonstances très spéciales en France d'une part, à Genève d'autre part, ont empêché Calvin de donner librement, sur ce point, essor au développement de son système [1] ; mais nous avons vu, dans mainte de ses déclarations, qu'hostile aux mauvais évêques il était favorable aux bons.

Nous avons vu comment les plus éclairés parmi les pasteurs de France au XVII[e] siècle — d'ailleurs calvinistes fidèles, plus proches que nous, par la pensée comme dans le temps, du réformateur — ont étudié de plus près la question de l'épiscopat, l'ont approuvé en Angleterre, et désiré pour l'avenir en France.

Nous avons vu comment après la tourmente qui détruisit les Eglises à la fin du XVII[e] siécle, lorsqu'elles se reconstituèrent au XVIII[e] siècle, le besoin d'autorité et d'unité ne fut pas satisfait par la réorganisation des synodes; comment plus tard, sous la Révolution et l'Emipre, de bons esprits envisagèrent la possibilité de confier à certains pasteurs une autorité centralisatrice. Enfin nous avons vu comment de notre temps on cherchait une solution du même genre.

Pour conclure nous n'aurions qu'à rassembler les divers éléments de réponse que fournissent plusieurs des auteurs que nous avons cités.

Personnellement je n'ai pas peur de mots; *évêque* me plaît même comme symbole de solidarité avec une tradition très ancienne et très générale. Le mot apparaît assurément dangereux, ou incompréhensible, à beaucoup de protestants contem-

[1] « C'est dans l'intérêt de la chrétienté qu'il était venu à Genève, le *petit coin de terre (angulus)* si bien placé pour être le centre de l'influence protestante » (Doumergue, *J. Calvin*, VI, p. 77) ; P. Ameaux, en 1546, insinue, devant quelques convives, que Calvin vient de se faire évêque..., et pensait en donner la preuve, sans doute, dans la phrase suivante : « Le magistrat ne faisait pas un pet sans l'avoir consulté » (Gautier, III, p. 260). « Je ne puis davantage supporter le caractère de ce peuple », écrit Calvin à Farel en 1547 (*Opera*, XII, p. 629).

« Si je ne pensais qu'à ma vie et à mes intérêts privés, *je m'en irais tout de suite autre part.* Mais quand je pense à l'importance de ce coin *(angulus)* de terre pour la propagation du royaume de Dieu, c'est avec raison que je me préoccupe de le défendre » (lettre du 7 mai 1549) ; Calvin désirait que Genève pût s'allier au roi de France, bien que, certes, Henri II lui inspirât peu de sympathie, mais le réformateur « ne savait pas renier son origine française », constatent les annotateurs de cette lettre dans les *Opera* (XIII, p. 268), « et pergebat in omnibus γαλατίζειν ».

porains[1]. Mais si l'on éprouve maintenant le besoin de rétablir une fonction, pourquoi ne reprendrait-on pas franchement le mot qui la désigne?

D'ailleurs, ce qui importe, c'est la fonction bien plus que le titre. Inspecteur, surveillant, surintendant, président..., on n'a que l'embarras du choix.

Quant à la nature de la fonction, bien entendu il ne s'agit pas de la considérer comme *de droit divin* (ainsi que c'est le cas pour l'épiscopat catholique romain ou anglican dans la Haute-Eglise), mais de simple droit *ecclésiastique* (comme disaient nos pères). Et ce serait un épiscopat non pas absolu, étendu, autocratique, mais « modéré » : il y aurait à trouver une juste combinaison d'épiscopalisme et de synodalisme, comme on l'a fait dans diverses Eglises, l'évêque présidant les assemblées, assurant l'exécution de leurs décisions, mais n'échappant pas lui-même, d'autre part, à leur contrôle.

Quant à la durée de la fonction, il y aurait intérêt à la limiter à quelques années, ce qui constituerait une autre différence essentielle avec l'épiscopat catholique romain. Le mandat pourrait d'ailleurs être renouvelé, ce qui éviterait les dangers d'un évêque persévérant dans des erreurs ou trop diminué par la vieillesse, et permettrait, d'autre part, d'assurer la continuité dans l'inspection et la surveilance, pour certains inspecteurs ou surveillants particulièrement qualifiés, au delà des bornes ordinaires.

Les chrétiens ont le devoir de grouper leurs efforts individuels par tous les moyens, par toutes les institutions possibles, pour les rendre plus efficaces au service de Dieu: le principe monarchique du chef et le principe démocratique des assemblées ont tous deux leurs avantages; il s'agit de n'en perdre aucun, mais plutôt de les combiner pour le mieux. L'épiscopalisme, élément peut-être moins primitif que le presbytérianisme dans l'édifice historique de l'Eglise, coexiste avec lui sans difficulté, pour le plus grand bien de l'ensemble.

Maurice Barrès visitant l'Acropole apprit qu'on avait détruit naguère une tour — visible sur les anciens dessins à côté des Propylées —: c'était un vestige du palais construit par un duc d'Athènes au temps des croisades. Et le voyageur épris des

---

[1] Appelé à utiliser souvent la liturgie de la fête de la Réformation, telle qu'elle a été adoptée en 1890 par le Synode national des Eglises réformées de France, j'ai vu plusieurs fois biffé à la main, dans l'exemplaire déposé dans la chaire, le mot *Evêque* au seul endroit où il soit imprimé : dans la prière finale, où il est appliqué au « Souverain pasteur et Evêque de nos âmes ».

vieilles traditions, et sentant le devoir présent de respecter et d'utiliser le passé, s'exprime ainsi [1] :

« La vue nette de ces constructions successives, l'apparente incohérence de tant d'efforts qui eurent chacun leur idéal, et qu'un grand cœur sentirait dans leur unité, voilà une magnifique leçon. »

« La grâce expurgée (dit Barrès à un élève de l'Ecole d'Athènes), est une vérité sèche, mal fécondée ».

Les auteurs de la discipline de 1559, des articles organiques de 1802, de la nouvelle Constitution des Eglises réformées séparées de l'Etat en 1905, ont détruit la tour de l'épiscopat. Mieux avisés, sentons ce qui manque à notre édifice pour avoir l'aspect normal qu'il doit acquérir en se modifiant et se complétant à travers les siècles. L'Eglise réformée est toujours réformable [2]. Craignons de nous en tenir par routine à « une vérité sèche, mal fécondée », mais plutôt empruntons à toutes les Eglises de tous les pays et de tous les temps, en France et hors de France, tous les matériaux nécessaires pour bâtir toujours plus solide, pour monter toujours plus haut l'édifice sacré de l'Eglise que nous voulons élever dans les âmes françaises à la gloire de notre Dieu.

L'organisation de l'Eglise catholique romaine, en apparence immuable, ne l'est pas, en réalité. Elle s'adapte avec beaucoup de souplesse aux nécessités des temps nouveaux. L'épiscopat, tout spécialement, n'a pas partout les mêmes attributions: une forme nouvelle a surgi, sous nos yeux mêmes, à Paris, en ces toutes dernières années. L'archevêque est maintenant secondé et soulagé par plusieurs évêques — trois sauf erreur — dont l'un a pour mission de s'occuper des catholiques de nationalité étrangère. Pourquoi nos Eglises, elles aussi, ne créeraient-elles pas une fonction nouvelle, un épiscopat nouveau pour répondre à des besoins nouveaux ?

Jacques Pannier.

[1] Le *Voyage à Sparte.*

[2] « La France recèle des forces latentes qui s'amassent sous les apparences de langueur, des germes nouveaux où dorment des formes inconnues » (Emile Boutmy).

# Etude critique

## Le mouvement de réforme cultuelle

### Revue des publications liturgiques de 1924 à 1926

Cette étude entend donner un aperçu général du grand mouvement cultuel qui, à l'heure actuelle, travaille plus ou moins toutes les Eglises chrétiennes et qui, d'année en année, va s'élargissant et s'approfondissant. Le programme de notre Revue ne nous permet que d'en noter les manifestations littéraires et d'en apprécier les tendances scientifiques. Et en cela même, notre compte rendu demeurera fragmentaire, attendu que la production liturgique de la dernière année comprend plus d'un millier de publications : ouvrages synthétiques, monographies, études, articles de Revues, cours et conférences. Nous essaierons d'en signaler les plus caractéristiques ; l'insuffisance de nos bibliothèques nous a malheureusement empêché de prendre connaissance autrement que par des recensions, de quelques livres importants de l'étranger.

### I. Le mouvement liturgique dans l'Eglise catholique.

Ce furent les *Bénédictins* qui donnèrent l'impulsion à l'œuvre de restauration liturgique. Nous ne citerons que pour mémoire les trois grands liturgistes de l'ordre qui marquent le tracé et les points culminants de l'évolution : *Dom Guéranger*, abbé de Solesme, *Maurus Wolter*, abbé de Beuron, dont on vient de célébrer le centenaire (il est né en 1825) et, en ce moment même, *Ildefonse Herwegen*, abbé de Maria-Laach. Comme représentants du mouvement actuel nous mentionnerons *Dom Cabrol*, abbé de Farnborough, le directeur (avec *Dom Leclercq*) du « Dictionnaire d'Archéologie et de Liturgie », œuvre monumentale de langue française, en cours de publication et parvenue en 1926 jusqu'au Fascicule LXXI (lettre J. article : Inscriptions) ; les P. P. *Guardini*, professeur à l'Université de Berlin, *Odo Casel*, *Hammenstede*, *A. Wintersig*, *André Wilmart*, *Ferotin*, *Festugière*, tous O. S. B. — Essayons de définir, en quelques traits, les causes *psychologiques*, l'inspiration *religieuse*, l'expression *cultuelle*, les tendances *ecclésiastiques* et l'aspect *scientifique* de cette œuvre avant tout bénédictine. Nous avons la bonne fortune de pouvoir nous appuyer sur l'analyse que quelques-uns des animateurs nous donnent eux-mêmes de leurs mobiles et de leurs visées.

1.

*Psychologiquement*, le mouvement liturgique s'explique, selon l'*abbé I. Herwegen* (« Sinn, Geist und Ziel der lit. Erneuerung ». Bericht der Lit.

Priestertagung, Wien, 1924, 1-16), d'une part par le besoin qu'éprouve notre génération de se placer carrément en face d'une objectivité supra-personnelle, fût-ce même la plus élevée et la plus mystérieuse, la vie de Dieu, et d'en saisir les valeurs essentielles. D'autre part, les chrétiens de nos jours, lassés d'un ascétisme individualiste (cf. *Bœminghaus*, S. J. Stimmen der Zeit 55, I, pp. 333-348 ss.), se sentent poussés par un besoin de solidarité sociale à retremper leur âme dans une communauté vibrante de vitalité intense.

2.

Et voici la réalisation *religieuse* de ce que la psychologie découvre au fond des aspirations contemporaines : L'Eglise, dans ses mystères, promet aux fidèles l'intuition de l'objectivité religieuse et, corpus Christi mysticum, leur garantit une croissance organique en Christ au sein d'une communauté sainte et sanctifiante.

3.

Ce qui nous intéresse particulièrement, c'est l'expression *cultuelle* qu'on donne à ces tendances psychiques et religieuses : La *Liturgie*, figuration actuelle du Mystère divin, sera, selon nos liturgistes, l'organe indiqué qui les fera aboutir. La Liturgie — le mot s'écrit avec une majuscule ! — est l'ensemble des rites. symboles, prières et chants qui gravitent autour du mystère central : l'Eucharistie. Par ses fonctions sacrées la Liturgie représente et réalise l'objectivité de la vérité transcendante et de la vie divine ; elle est la seule forme cultuelle conduisant à Dieu et au salut. *Frick* (« Protestantismus und Liturgie », Theol. Blätter, 3 (1924), pp. 145-154), en parlant de la Liturgie catholique, relève la « Heilsnotwendigkeit gerade dieser einen Form ». Mystique et prophétique, la Liturgie réalise et symbolise donc la communion avec Dieu ; sociale, elle exprime et parfait l'union des fidèles entre eux sous le double aspect du sacerdoce universel et de la charité chrétienne : grâce à ses formes consacrées par un usage séculaire et uniformement adoptées, elle embrasse tous les croyants catholiques en une universalité impressionnante ; c'est, d'autre part, sur l' ἀγάπη que repose l'esprit social de la Liturgie », dit *P. Landsberg* (« Probleme des Kultus », Kölner Vierteljahrshefte für Sociologie, 4 (1925), pp. 154-173). — L'orientation de la Liturgie vers l'homme n'en représente cependant qu'un côté ; d'autre part, elle s'adresse à Dieu ; elle prétend constituer le culte parfait que le Christ offre à son Père ; autrement dit, la détermination sacrificielle et sacerdotale complète et prime même le but sacramentel et mystique. Les Bénédictins, nonobstant leur compréhension de l'inspiration orientale du Mystère, n'oublient pas qu'ils sont d'origine occidentale et de discipline romaine. Par le sacrifice eucharistique, dit l'abbé *J. Herwegen* (o. c.), « la Liturgie d'égocentrique devient théocentrique ». Nous nous demandons, si ces termes, dont nous ne méconnaissons ni le sens ni la portée, sont, même au point de vue catholique, bien choisis. Ne pourrait-on pas, avec quelque droit, en renverser les valeurs en appelant théocentrique le culte dans lequel Dieu est le sujet agissant par la révélation de sa Parole ou, si l'on veut, par les puissances objectives de la Liturgie, tandis qu'on appellerait anthropocentrique le culte dans lequel le sujet religieux — l'Eglise, la communauté, le sacerdoce — offre à Dieu le sacrifice rédempteur ? Il est vrai que, d'après la doctrine

catholique, c'est le Christ, c'est-à-dire Dieu, qui, là encore, agit en remplacement de l'homme. Mais il n'en reste pas moins vrai que, dans ce second cas, le mouvement du culte obéit à un mouvement ascendant. Cette mise au point qui, dans le cas présent, n'a qu'une importance terminologique secondaire, ne nous permettrait-elle pas, dans un autre ordre d'idées, une définition plus précise du rythme cultuel tantôt « anabatique », tantôt « catabatique » ? Nous empruntons ces termes à une étude très suggestive sur les tendances de la musique religieuse de *Cherbuliez* (Zum Problem der religiösen Musik. Schweiz. Jahrb. für Musikwissensch., 1 (1924), pp. 92-117.

4.

La portée *ecclésiastique* de la restauration liturgique nous semble être considérable. Les liturgistes bénédictins se défendent du reproche qu'on leur adresse parfois, comme quoi leur entreprise s'attarderait à reconstituer des formes archaïques dont la beauté austère ne serait accessible qu'à une élite de lettrés et viserait à des fins avant tout esthétiques. Tout le mouvement ne risquerait-il pas, dans ces conditions, d'être condamné à l'impopularité ? On pourrait, en effet, redouter ce danger, si la reprise des expressions classiques de la Liturgie ancienne n'était pas aussi un retour à des formes de profonde spiritualité. Né d'une conscience liturgique qu'a éveillée et affinée la pratique journalière de rites remontant à la piété des premiers siècles chrétiens, le mouvement liturgique — et c'est en quoi se précise et se différencie sa mission ecclésiastique — entend gagner tous les *milieux* de la société catholique, se répandre dans tous les *pays*, intéresser toutes les *couches sociales*, et pénétrer dans tous les *domaines de la vie chrétienne*.

*a)* Le succès a tout ensemble confirmé et exalté cette ambition. En ce qui concerne d'abord la pénétration des *différents milieux croyants*, la tâche n'était pas facile. Des déformations liturgiques et certaines allures mondaines avaient, depuis le XVIIe siècle, envahi le sanctuaire et pouvaient, jusqu'à Pie X, passer pour être authentiquées par l'Eglise officielle. De plus, la piété vulgaire, encouragée par de puissantes associations, se complaît en des pratiques d'ordre sentimental et affectionne des formes sonores et voyantes que le classicisme rigide de la grande Liturgie refuse de s'assimiler. L'intérêt liturgique a pourtant gagné d'autres *congrégations*. Nous voyons des Dominicains *(Barrois, Hugon, de Maes)* et des Jésuites *(J. Kramp, Kreitmaier, J. Braun, Umberg)* prendre part à la discussion des problèmes cultuels. Des universitaires s'y associent ; nous aurons l'occasion de mentionner les beaux travaux du professeur *Baumstark*, de Bonn, des abbés *Andrieu* et *Rivière*, de Strasbourg. Des représentants du clergé séculier comme Mgr. *Battifol*, les abbés *Brémond*, *Gass*, *L. Pfleger* ont su entraîner l'opinion catholique dans ce courant d'idées soit par leurs monographies, soit comme conférenciers et publicistes. Enfin, de nombreux laïques ont mis leur plume au service de la renaissance liturgique.

*b)* Comme l'Eglise elle-même, le mouvement cultuel est *international*.

En *Allemagne*, les abbayes bénédictines de Beuron et de Maria-Laach constituent des foyers de vie liturgique, rayonnant en des réalisations agencées avec la plus intime compréhension des valeurs de la Liturgie et répandant autour d'eux l'éclat d'une nouvelle connaissance des choses cultuelles. Des semaines liturgiques y attirent un public passionnément

attentif ; on y édite des Revues ; on y organise des tournées de conférences ; on y travaille scientifiquement. S'appuyant sur la boutade d'un haut dignitaire de l'occupation française qui aurait prétendu qu'une entente franco-germanique se réaliserait sans peine, si tous les Allemands étaient des Bénédictins de Beuron, un auteur rhénan est allé jusqu'à préconiser une espèce d'impérialisme liturgique qui affranchirait l'Allemand de son isolement et lui procurerait un accès plus facile dans la vie mondiale («grössere Weltgängigkeit»), *H. Platz* («Um Rheinland u. Abendland», 1925).

En *France* et en *Belgique*, le réveil liturgique se manifeste également d'une manière plus accusée depuis la guerre. L'Almanach catholique français pour 1924 (Paris, 1924), de même que *G. Villier* (« Le mouvement liturgique et grégorien en France », Revue S. Chrodegang, 4, 1922), rendent compte des entreprises et des tendances qui se sont fait jour. De nombreux périodiques, anciens ou nouvellement fondés, se publient à Paris et à Lille, à Louvain, à Bruges, à Malines, à Maredsous (Liturgicae institutiones, Bruges. Cours et Conférences des Semaines liturgiques, Louvain. La Vie et les Arts liturgiques. Questions liturgiques). Le clergé séculier belge s'est, de même que celui du diocèse *hollandais* d'Utrecht, attelé à cette œuvre de rénovation sous l'impulsion du cardinal Mercier (cf. *Ch. Caeymaex*, « Le cardinal Mercier et le mouvement liturgique ». Cours et Conf. des Sem. lit., III, Louvain, 1925, pp. 333-347).

En *Espagne*, les souvenirs liturgiques de bon aloi ne s'étaient pas évanouis comme dans d'autres pays catholiques ; il est vrai que, si ce n'était pas la musique d'opéra qui, comme en Italie, menaça la pureté rituelle, les exercices de dévotion individuelle avaient refoulé, dans la patrie de S. Ignace de Loyola, la tradition liturgique que S. Isidore de Séville, dès le VII^e^ siècle, avait recueillie « ex scriptis vetustissimis » dans son célèbre ouvrage : « de officiis ecclesiasticis ». Mais les Bénédictins, ceux de Montserrat et surtout ceux de Silos, abbaye restaurée par des pères français, se dépensent pour rendre leur beauté originelle au rit eucharistique et aux Heures conventuelles. Là aussi, on publie des Revues, on fonde des Bibliothèques, on organise des exercices et des semaines liturgiques (cf. *J. Alameda* O. S. B., « Le Mouvement liturgique en Espagne », « La Vie et les Arts liturgiques », 1924-25, pp. 452-458).

En *Angleterre*, le mouvement liturgique de l'Eglise catholique exerce un puissant attrait sur les milieux de la Haute-Eglise anglicane et contribue à la recatholisation du pays. Les Anglais aiment les belles cérémonies. Les messes solennelles y sont très suivies ; des processions imposantes se déroulent le dimanche soir dans les cathédrales. Les différentes congrégations y arborent leurs manteaux et leurs voiles de couleurs diverses. Le rythme des cérémonies est varié et mouvementé (cf. *Sunder*, *« Die Kirche in England »*. Theol. und Glaube, 16, 1924, pp. 395-406). Une collection de manuels d'initiation cultuelle a le même succès que celle de l'« Ecclesia orans » qui, en Allemagne, se voue à la vulgarisation de la vie liturgique. A voir : *Gore* : « The Anglo-catholic movement to day ». 1925.

En *Amérique*, le centre liturgique se trouve au collège des Ursulines de Chatham (Canada). On sait quel fut le succès formidable du Congrès eucharistique de Chicago, et, comme dans la grande République transatlantique, la technique s'adapte immédiatement aux mouvements spirituels, on voit maintenant, dans les trains qui traversent le continent, des « chapel cars », des wagons offrant aux voyageurs catholiques l'occasion de prendre part aux offices.

Dans les *pays scandinaves*, le mouvement liturgique se rattache à des souvenirs particularistes remontant à l'époque d'avant la Réforme.

En *Autriche*, le mouvement a gagné la jeunesse universitaire et se propage dans les centres de vie catholique : à Kloster-Neuburg, Ste-Anne de Vienne, Gersthof, Salzbourg. Dans le courant des dernières années, plusieurs nouvelles communautés liturgiques furent fondées. Un grand Congrès liturgique a eu lieu en septembre 1924 dans la capitale de l'Autriche. Le compte rendu contient des rapports remarquables des protagonistes du mouvement (Bericht der Liturgischen Priestertagung, Wien, 1924).

*c)* L'œuvre de réforme liturgique que nous essayons de caractériser, fait appel à toutes les *couches sociales*, aux intellectuels, à la jeunesse, au peuple. Aux *intellectuels :* Le Congrès des universitaires catholiques qui s'est tenu à Dresde en 1924, à Essen en 1925, a été fortement impressionné par le problème liturgique. La célébration, à Dresde, de la messe en mi de Bruckner fut « ressentie comme un événement séculaire ». Son intuition des puissances mystiques de la Liturgie fait de Bruckner l'un des patrons musicaux du nouveau mouvement. On rapporte que, lors de ces assises, il y eut, aux offices eucharistiques, une immense affluence de fidèles (Mitteilungen des Verbands der Vereine katholischer Akademiker zur Pflege der kath. Weltanschauung, H, pp. 10-12, 1925). Notons, en passant, le libéralisme avec lequel, en l'une de ces réunions d'intellectuels allemands, on a exprimé le désir que la musique religieuse du protestantisme, avant tout celle de J.-S. Bach, et le choral protestant fussent introduits dans le culte catholique (cf. *O. Sœhngen*, « Frühjahrstagung des Kath. Akademiker-Verbands in Essen ». Christl. Welt, 1925, pp. 417-425). D'aucuns ont interprété ce vœu comme une infidélité inadmissible à l'égard du *latin liturgique*. Nous aussi, nous estimons que tout mélange de langues et surtout toute incohérence de style causerait un préjudice à la pureté de la Liturgie. Le problème de la langue préoccupe d'ailleurs grandement les animateurs du mouvement cultuel. Nous avouons que nous n'avons pas réussi à démêler dans leurs énoncés des directives uniformes à ce sujet. S'oriente-t-on vers la messe allemande ? Ne nous abusons-nous pas en admettant que l'une des deux idées directrices qui hantent l'esprit des liturgistes modernes, celle de la solidarité cultuelle, les pousse vers un service divin intelligible pour tous et exigeant donc l'emploi de la langue vulgaire (cf. *Krebs*, « Der Gebrauch der Volkssprache in der Liturgie ». Der Seelsorger, I, 1925, pp. 184-190). D'autre part, l'intransigeante tradition romaine et le sentiment très juste que l'irrationalité du fait religieux réclame, dans l'expression cultuelle, un certain clair-obscur et une indicibilité relative, semblent garantir le maintien de la belle sonorité du latin liturgique, « ne fidei nostrae mysteria quotidie communi sermone circumferantur » (Trid.)

Mais ce ne sont pas seulement les lettrés catholiques qui, en Allemagne, adhèrent aux initiatives bénédictines. D'autres groupements sociaux viennent s'y associer, avant tout la *jeunesse* catholique. Altérée de valeurs vitales, elle est heureuse de trouver dans la Liturgie les essences surnaturelles qui, s'offrant à elle en leur objectivité pneumatique et en leur puissance unitive, promettent d'assouvir l'ardeur idéaliste des Jeunes. Le « Quickborn » — la dénomination de cette association, n'est-elle pas significative ? — s'est réuni en 1924 en assemblée générale au château de Rothenfels. On y a célébré une missa recitata, on y a chanté les complies selon les formes les plus classiques. Un père bénédictin y donna une

conférence sur le missel, et de la discussion se dégagea cette idée dominante qu'une initiation liturgique approfondie, se superposant à l'étude des Ecritures et des Pères, constituait la plénitude de la culture catholique (cf. *Michels* O. S. B., « Die Schildgenossen », 5, 1924-25, pp. 26-31). Le mouvement liturgique promettant, d'une part, d'établir l'équilibre entre la sphère naturelle et le monde surnaturel, sans se laisser aller à quelque monisme fâcheux, et, d'autre part, de revenir aux pures traditions de la Prière collective, répond donc aux aspirations philosophiques et sociales du mouvement de jeunesse.

On tente même d'attirer les *foules* catholiques dans l'orbe de la Liturgie épurée. Des projections lumineuses ont pour but de stimuler l'intérêt liturgique. On répand des œuvres de vulgarisation tels que les petits Cahiers publiés par *Romano Guardini*. Nous avons sous les yeux l'une de ces brochures (Vom heiligen Zeichen, 2. Heft. Deutsches Quickborn-Haus, 1923). Ecrite en un langage inspiré, sans étalage d'érudition, elle se propose d'initier le grand public au sens perdu ou caché du symbole cultuel : Tout est symbole, ce qui, dans les phénomènes sensibles et temporels, fait pressentir un élément de vie intérieure ou de grâce divine. Peuvent être symboles : des objets (les cendres, l'autel, les lumières, la nappe, le pain et le vin), des attitudes et des gestes rituels (s'agenouiller, se tenir debout, marcher, se frapper la poitrine), ou encore les différents aspects du temps (le matin, le soir, le midi, l'année, le mois, l'heure). A en juger d'après Gu., l'Eglise laisse une grande latitude d'interprétation aux liturgistes ; aussi leur explication de tel ou tel symbole nous semble-t-elle parfois arbitraire. Gu. ne se contente pas de voir par exemple dans la blancheur du corporal, de l'albe ou de la nappe d'autel un signe de pureté, mais il allégorise encore leur solidité, leur souplesse, etc. La subjectivité de ce symbolisme nous prouve que les liturgistes modernes ont le grand souci de spiritualiser le phénomène cultuel, afin de le rendre perméable soit aux aspirations religieuses, soit aux grâces divines. Par ce travail d'initiation chaque âge, chaque condition de vie, chaque milieu est appelé à chercher dans la Liturgie la communion vivante avec Dieu et un sentiment de large solidarité religieuse et sociale.

*d)* La vie liturgique telle que l'ont conçue les dirigeants du mouvement, prétend ne pas se consumer dans le culte lui-même, mais rayonner dans les *différents domaines de la vie chrétienne*. L'abbé *J. Herwegen* (« Lit. Erneuerung und Seelsorgeerneuerung ». Bonner Zeitschr. f. Theol. und Seels., 2, 1925, pp.155-163) fait ressortir la parenté qui existe entre l'action missionnaire de la Liturgie et la *cure d'âmes*. C'est lui qui, le premier, parla d'un « apostolat liturgique » ; notre époque ne possédant plus qu'une capacité restreinte de voir et de sentir symboliquement, il importe d'éveiller dans les âmes et de cultiver dans tous les milieux cette virtuosité indispensable pour toute religiosité vivante. A l'aide du phénomène cultuel, on pénétrera dans le monde de la grâce. La Liturgie, par ses symboles variés et profonds, sera la grande initiatrice et l'organe d'une direction pastorale universelle. Les séminaires et les conférences qu'ont organisé les amis de la Liturgie tendront donc à constituer une vie paroissiale plus intense en éveillant l'ardeur cultuelle. *Croegart* (Cours et conf. des Sem. lit., 3, 1925, pp. 117-126), considère la Liturgie comme le « principe de la vie paroissiale ». « La vie liturgique et la vie paroissiale étant solidaires, le premier objectif de la Restauration liturgique sera celui de la Grand'Messe, l'acte par excellence du culte de la communauté paroissiale ».

La *prédication* se mettra également au service de la Liturgie. « Elle a pour but essentiel, de nous conduire au Mystère », dit *Herwegen* (« Lit. Ern. und Seelsorgeerneuerung », o. c.).

Le *P. O. Casel* O. S. B. (Bayer. Bl. für das Gymnas. Schulwesen, 61, 1925, pp. 129-132) se promet une vivification *de l'enseignement religieux* par la Liturgie, celle-ci garantissant aux jeunes âmes une participation immédiate à la vraie vie du Christ. L'enseignement de l'ancienne Eglise n'avait-il pas l'avantage, fait remarquer *L. Beaudoin* O. S. B. (Cours et Conf. des Sem. lit., III, 1925, pp. 1-21), d'avoir été une partie intégrante de la vie cultuelle, et d'avoir été avant tout intuitif, c'est-à-dire guidé par une représentation ayant à sa base l'incarnation du divin et se concrétant dans le culte visible de l'Eglise? Dès le degré le plus inférieur, selon *Minnichhalter* (« Das Myster. der h. Messe katechet. behandelt.» Bericht der Priestertagung v. Wien, 1924, pp. 83-101), toute l'instruction doit graviter autour du soleil central qu'est le sacrifice eucharistique.

Les *Arts* aussi, et surtout le chant, s'adapteront aux besoins de la Liturgie restaurée. Le *chant grégorien*, dans sa grandiose et simple objectivité, est l'expression adéquate des tendances liturgiques de notre époque. On sait que ce chant jouit d'une faveur grandissante, depuis que le pape Pie X en a recommandé la réintroduction par son motu proprio de 1903. Les Bénédictins en sont les patrons enthousiastes. Le P. *Dominique Johner* O. S. B., de l'abbaye de Beuron, vient de publier en 5e édition un manuel (« Neue Schule des Gregorianischen Choralgesangs », 1921) qui enseigne assez clairement la technique compliquée du chant liturgique et donne aux chantres des conseils utiles en vue d'une exécution vraiment classique. Le liturgiste aussi y trouve son compte dans les commentaires historiques et psychologiques sur l'inspiration religieuse des différents genres, types, rythmes, intervalles et mélodies liturgiques. Un abrégé de l'histoire du choral résume les études hymnologiques les plus récentes. Nous aurions pourtant désiré qu'en cherchant à définir la spiritualité émotive du plain-chant et en en démontrant le développement logique et psychologique, l'auteur nous eût, d'autre part, rendus attentifs à la « numinosité » irrationnelle qui l'enveloppe et en constitue l'austérité impressionnante.

5.

Notre rapport nous a déjà permis de constater que l'œuvre pratique de la Restauration liturgique se doublait, chez les catholiques, d'un *effort scientifique* très respectable. Si on le compare à celui qui accompagne le mouvement cultuel des Eglises protestantes, on le trouvera à la fois plus vaste et plus restreint; plus vaste quant aux infinies variations du leitmotif monumental qu'est la Liturgie, mais plus concentré parce que c'est cet unique thème: La Liturgie, ses origines, ses aspects, son esprit, qui domine toutes les modulations. D'ancienne date déjà, la Liturgie occupait une place prépondérante dans l'encyclopédie des sciences catholiques; actuellement elle semble, en raison du mouvement qui s'étend, primer tous les autres intérêts théologiques de l'Eglise. C'est toujours et encore la Liturgie dans son ensemble et dans ses éléments, dans ses sources et dans son évolution, dans son inspiration orientale et dans sa lucidité latine qu'étudient les savants catholiques.

Ce sont encore les Bénédictins qui, pour l'œuvre littéraire et scientifique aussi, marchent en tête du mouvement. Ils ne se sont pas contentés

d'entreprendre une croisade d'initiation liturgique, ils s'efforcent de donner un fondement historique et philosophique à leur enseignement populaire et à leurs figurations exemplaires. L'abbé *J. Herwegen* publie sous le titre : *« Ecclesia orans »*, chez Herder, à Fribourg (Brisg.), une série d'études qui, sous une forme attrayante, offre le fruit d'une érudition sévère. Le premier de ces cahiers (« Vom Geist der Liturgie », 1918) a pour auteur *R. Guardini*. Ouvrant des horizons nouveaux, cet opuscule eut une fortune extraordinaire. Les éditions se suivent coup sur coup. Nous avons sous les yeux la sixième et la septième, parues en 1921. D'autres savants, *Casel*, *Hammenstede*, *Miller*, *Wintersig*, *Kramp* ont offert leur collaboration à « L'Eglise qui prie ». Nous ne signalerons, comme modèle du genre et de l'esprit qui l'inspire, que l'une des dernières publications de la collection : *Baumstark* (« Vom geschichtl. Werden der Liturgie », 5e édition, 1924). Il serait faux d'admettre, dit l'auteur, que la Liturgie catholique, primitivement une, se serait différenciée avec le temps. C'est l'évolution contraire qui est conforme à la réalité historique. Partant d'une grande variété de formes d'origine locale, l'évolution tend à une unification liturgique embrassant le monde entier. B. renonce donc à la fiction d'une tradition apostolique uniforme. Il faut, dit-il, admettre pour les premiers siècles la possibilité d'improvisations liturgiques individuelles et, par suite, multiformes. On priait spontanément, « autant que la puissance le permettait » (Justin, I, Apol., 67, Migne P. G., 6,429). Il faut donc considérer comme pseudépigraphique la désignation de certaines liturgies par des noms d'apôtres et de Pères, tels que Jacques, Marc, Cyrille, Nestorius, Chrysostome, etc. ; il n'y a que certains éléments qu'on peut rattacher à des noms historiques, tels les prières et formulaires de Sérapion de Thmuis, de S. Basile, de Pierre de Léride, du pape Gélase, peut-être de S. Grégoire ; des morceaux poétiques tels que les hymnes de S. Ephrem, le Veni creator, de Hraban Maur ; des offices particuliers, comme celui de la Fête-Dieu, dont S. Thomas d'Aquin est l'auteur. Mais, en définitive, comme l'épopée, la Liturgie est le produit d'instincts collectifs et d'impulsions impersonnelles. Notre liturgiste aborde donc l'histoire si touffue de ces origines variées. Il distingue dans le culte des premiers siècles un *contenu* spécifiquement chrétien remontant au moment où le Christ enseigna à ses disciples le N. P., et deux impulsions *formelles*, parties l'une de la prière synanogale, l'autre du mystère hellénistique. Il décrit ensuite les différents types liturgiques, leur concurrence, leurs compromis et leur double aboutissement dans la liturgie gréco-slave et dans la Liturgie franco-romaine. Ce n'étaient pas seulement les intuitions individuelles des premiers conducteurs spirituels, mais aussi les contrastes de races, de langues et de conditions politiques qui avaient produit la multiplicité des rits et qui en perpétuèrent finalement la dualité. Même abstraction faite de la Liturgie ambrosienne, il existait, en Italie même et au Ve siècle encore, une diversité de rites eucharistiques. Mais alors comment l'unification se fit-elle ? Elle s'effectua d'abord dans la circonférence de certains centres religieux, puis dans le rayon des métropoles politiques ou dans le cadre de pays nettement délimités, comme l'Egypte. La naissance d'une nouvelle conscience ecclésiastique contribua à surmonter peu à peu une autre disparité, le parallélisme du culte de la cathédrale épiscopale et de celui du couvent. B. ne manque pas de faire ressortir l'influence énorme qu'exercèrent surtout l'esprit romain et la langue latine sur la formation de plus en plus homogène de la Liturgie

occidentale. Il dénonce un ancien préjugé selon lequel le culte oriental se serait figé prématurément, tandis qu'en réalité il se montra variable jusqu'au XVe siècle. La Liturgie romaine, par contre, a été bien moins exposée aux heurts de la controverse dogmatique et aux oscillations d'ordre cultuel. L'auteur examine ensuite l'évolution de l'hymnologie liturgique. Là encore, il note la réserve qu'observa l'Eglise de Rome à l'égard des transports lyriques qui, nés de la poussée vitale des jeunes races cisalpines, cherchaient à forcer l'entrée de la Liturgie, de même que l'exubérance de l'architecture gothique avait fait éclater, dans les pays du Nord, l'exiguité du sanctuaire roman. Une dernière menace de l'unité interne et de la structure générale de la Liturgie surgit à partir de l'époque où la communion de l'assemblée s'effaça de plus en plus devant celle du prêtre ; on tenta alors d'insérer dans le culte des dévotions particulières du célébrant. Ces oraisons personnelles sont encore fréquentes dans le Mystère oriental ; en Occident on n'en trouve plus que quelques rares vestiges (Confiteor — Orate, fratres !). Là encore, le rit romain résista à l'invasion de la piété subjective et sauvegarda le caractère social de la Liturgie. Avec un esprit de suite qui ne peut que nous en imposer, Rome a finalement réussi à uniformer le culte catholique suivant ses propres traditions qui sont effectivement les plus anciennes. L'institution de la Congrégation des rites par Sixte V (1590) a consacré l'inviolabilité de la Liturgie romaine. La dernière « réforme » cultuelle, inspirée par la Curie elle-même, et dont Pie X fut l'instigateur, se présenta logiquement comme un retour à l'antiquité chrétienne telle qu'elle se reflète dans l'incomparable sobriété du type romain. B. ne dissimule pourtant pas que la contrainte qu'impose l'autorité ecclésiastique, risque, de par sa nature, de s'opposer à une évolution organique de la vie cultuelle. Somme toute, cette étude d'une conception si large et d'une science si avertie ne tend à rien moins qu'à équilibrer le principe de l'évolution historique et les postulats d'une objectivité supratemporelle. C'est une légitimation érudite du mouvement cultuel qui, lui aussi, prétend restaurer les valeurs originelles et immuables de la Liturgie, tout en donnant libre cours à un flux tout nouveau de spiritualité religieuse. — Outre les cahiers de l'Ecclesia orans, on pourrait citer plusieurs entreprises bénédictines, qui, elles-mêmes, se spécialisent dans différents domaines liturgiques, mais travaillent dans le même sens, entre autres la série des cahiers violets de « Liturgie » publiés sous la Direction de *Dom Cabrol* ; la « Revue bénédictine » ; le « Bulletin d'histoire bénédictine » ; « Texte und Arbeiten, herausgegeben von der Erzabtei Beuron », dont le premier fascicule parut en 1925 ; et, partant de Maria-Laach, le « *Jahrbuch für Liturgiewissenschaften* », qui est une œuvre de Bénédictins dans le sens reconnu du mot. Instrument de travail d'une précision admirable, cet annuaire nous offre une documentation si sûre, des recherches si variées, une bibliographie si riche qu'aucun spécialiste ne pourra s'en passer. Le fascicule de 1926, grand volume de 379 pages, le cinquième de la série, contient en premier lieu des *études historiques*. La première sur *l'ordination monastique* est due à la plume du rédacteur principal, *Dr. Odo Casel* O. S. B. : L'ordination des moines fut primitivement un acte initiatique de nature pneumatique. La prise d'habit en était le symbole mystérique et signifiait, tout comme le baptême, l'admission dans une nouvelle condition de vie. A ce symbole essentiel s'ajoutèrent peu à peu d'autres rites relevant du Mystère et censés transmettre des puissances divines d'une manière à la

fois réelle et symbolique: l'imposition des mains, la consignation, une prière épiclétique de consécration. D'autre part, le monachisme, déjà cléricalisé par S. Basile, est devenu une institution de l'Eglise ; une ordination destinée à intégrer le novice dans la hiérarchie, vient donc se greffer sur les pratiques mystériques. C'est ce côté canonique qui prévalut en Occident, sans que le caractère initiatique s'y soit jamais entièrement effacé. L'ascète était devenu moine, le moine devint membre du clergé régulier. Des rites nouveaux symbolisent cet état d'esprit nouveau : la profession des vœux, la déposition sur l'autel d'une pétition du profès. Les Bénédictins modernes cultivent le souvenir du Mystère originaire et c'est dans cette disposition d'esprit que la congrégation des Bénédictins de Bavière vient d'élaborer le statut d'un nouveau rituel de consécration.

L'annuaire précité contient ensuite des travaux plus spéciaux du *P. Kirch* sur deux fêtes apostoliques ; de *H. Lietzmann* sur des manuscrits du sacramentaire gégorien remontant probablement à Alcuin ; de *A.-L. Mayer :* « Altchristl. Liturgie und Germanentum ». L'auteur nous fait voir comment l'antagonisme entre l'esprit classique et l'âme germanique qui se manifeste dans l'art roman, se reproduit dans les liturgies germaniques, gallicanes et mozarabique. La vitalité impétueuse des races conquérantes s'y montre encore disciplinée par la puissance harmonique de la Liturgie. Le lyrisme hymnique tente pourtant de faire irruption dans la musique sévère du plain-chant. *Baumstark :* « Der antiochenische Festkalender », nous permet de nous faire une idée de la vie cultuelle dans la Syrie du N.-O. au VIe siècle. *Lüdtke* publie des bénédictions épiscopales d'origine allemande ou gallicane. Une étude sociologique de *Wintersig :* « Pfarrei und Mysterium », et quelques miscellanées de pure érudition liturgique, viennent clore la première partie du « Jahrbuch ». Nous en apprécions tout particulièrement la seconde : une *Bibliographie* ne comprenant pas moins de 886 numéros ! On y signale, dans un ordre systématique, tout ce qui, au cours de l'année 1924-25, a paru dans le domaine liturgique. En voici les rubriques : 1) Généralités. 2) Publications liturgiques ayant un rapport avec l'Histoire des Religions. 3) Culte israélite. 4) Histoire cultuelle de l'Eglise ancienne. 5) De l'Occident du IVe au XVe siècle. 6) Musique liturgique de l'Occident. 7) Liturgie orientale depuis Constantin. 8) La Liturgie dans les temps modernes. 9) Liturgie pastorale. Tout y est retenu, depuis les monographies de grande envergure telles que l'ouvrage de 1500 pages en 2 vol. de *Jos. Braun* S. J. : « Der christliche Altar in seiner geschichtl. Entwickelung », 1924 ; ou les deux vol. de *Bruno Meissner :* « Babylonien und Assyrien », 1925 ; ou les 3 vol. de *V. Leroquais :* « Les sacramentaires et les missels manuscrits des Bibliothèques de France », 1924 ; jusqu'aux études de nombreuses Revues qui, professionnellement ou fortuitement, traitent des problèmes d'ordre cultuel, et jusqu'aux articles que par exemple *Luc. Pfleger* offre à l'« Elsässer » sur le culte de S. Guendolin ou de S. Brigitte en Alsace ou sur quelques anciennes coutumes de chez nous. Les savants bénédictins auxquels ont été confiés les différents ressorts de l'annuaire n'ont pas exclu les ouvrages d'auteurs non catholiques. Nous y trouvons par exemple un compte rendu très diligent de la deuxième édition du livre de *Clemen :* « Relig.-geschichtl. Erklärung des N. T. », 1924 ; ou sur l'article que *Gressmann* a publié sur les Mystères babyloniens dans la Zeitsch. f. altt. W., 1924, ou encore sur l'excellent livre du savant juif *Ismar Elbogen*, qui vient de paraître en deuxième édition en 1924 : « Der jüdische Gottes-

dienst in seiner geschichtlichen Entwickelung ». Nos liturgistes catholiques font discrètement valoir les réserves qui, du point de vue de la doctrine de leur Eglise, s'imposent, mais il faut reconnaître qu'en rendant compte d'une œuvre d'autre inspiration, ils s'acquittent de leur tâche critique avec une parfaite compréhension de la conception adverse. *Dr. Odo Casel*, le directeur de cette Revue importante, nous a fait l'honneur de signaler en tête de cette longue nomenclature notre ouvrage : *R. Will :* « Le Culte, I », 1925, Il a eu la bonté de nous rendre attentif, dans une récension détaillée, à quelques erreurs de fait dont l'une sur la langue liturgique est franchement fâcheuse. Nous le remercions de la bonne grâce avec laquelle il a relevé ces lapsus périphériques. Quant à la conception fondamentale, il fallait s'attendre à ce que notre critique ne partagerait pas toutes nos opinions. C'est, bien entendu, la question centrale de la Liturgie catholique qui nous divise, le problème de la messe et particulièrement celui des *éléments magiques* qui, à notre avis, y sont contenus. Qu'il nous soit permis de discuter ce point et de préciser notre pensée. Le P. Casel nous reproche d'avoir qualifié de magiques certains éléments de la messe qui « sont de nature divine », qui « viennent d'en haut » et comportent donc une puissance objective agissant ex opere operato, c'est-à-dire sans qu'aucune coopération personnelle de l'homme ne motive ou n'amène leurs effets salutaires. Nous ne nions pas l'initiative et la primordialité absolue des forces divines que le culte de toute religion révélée prétend contenir. Nous reconnaissons même que, comme le fait observer notre critique, l'orientation avant tout historique et psychologique de notre ouvrage nous a parfois (pas toujours ! voir la déclaration de principe, page 325) fait perdre de vue l'aspect purement théologique du problème liturgique, c'est-à-dire l'étude de l'apport divin dans le contrat cultuel. Nous pouvons même donner notre assentiment à la description spiritualiste que le P. Casel donne de l'eucharistie dans une étude pénétrante sur la « λογικὴ λατρεία» (Jahrb. f. Lit. Wissensch., IV, p. 37 ss.) lorsqu'il dit : « La communauté réunie pour le culte y trouve le contact le plus intime avec le Seigneur. L'Esprit du Christ l'enveloppe et s'unit à elle, il unit aussi comme dans un nuage lumineux les membres de l'assemblée entre eux. Ayant trouvé leur point de mire dans le Christ réellement présent, la foi collective, l'espérance et l'amour s'enflamment... On célèbre l'eucharistie, qui est le sacrifice spirituel dans le sens le plus strict et le plus élevé. Les fidèles participent à l'action de grâces et se voient initiés au mystère sacrificiel dans lequel l'œuvre de la rédemption devient réalité sous le voile du symbole... Peut-on trouver une désignation plus appropriée pour ce culte qu'en l'appelant λογικὴ λατρεία, adoration en esprit ? Et peut-on mieux qualifier l'eucharistie, qui est le cœur même de ce culte, que par le terme : λογικὴ θυσία ? » Et le P. Casel conclut : « Ce qu'on ne rencontre que fragmentairement dans le culte des Juifs et des païens, et ce qui s'y trouvait toujours disjoint, on le voit associé dans le culte des anciens chrétiens : un culte de Mystère aux formes matérielles et une mystique de haute spiritualité ». Il faut avouer que l'idéalisme bénédictin a, dans cette interprétation de la messe, trouvé une expression acceptable pour tout protestant qui ne se cantonne pas dans un rationalisme exsangue et abstrait. Mais n'a-t-on pas le droit de se demander, si ce tableau comprend toutes les faces de la messe, s'il n'en subtilise pas certains éléments dont le matérialisme magique est pour le moins probable? Ce n'est pas dans la sphère de la dynamie divine que, pour notre part, nous croyons découvrir l'aspect magique de la messe, quoique, là aussi, nous n'admettions pas une action

automatique du facteur divin. Quand même nous affirmons la primordialité de la grâce de Dieu, nous présupposons une relation secrète entre l'intention divine et une disposition correlative des âmes. Nous ne croyons pas que les puissances divines se déversent ex opere operato sur des âmes qu'une action préalabe de Dieu n'aurait pas choisies et préparées pour être ses objets et ses organes. Autrement dit, l'action que Dieu exerce dans le culte, suppose la foi de l'homme, qui, elle aussi, est, à la vérité, un don d'en-haut. Mais, encore une fois, ce n'est pas du tout dans cette ligne descendante (sacramentelle) que nous semble s'être niché ce que nous appellerons l'erreur magique par excellence de la messe. L'opus operatum apparaît comme un critère particulièrement suspect de la magie, quand le sujet religieux s'imagine pouvoir exercer une action immanquablement efficace sur Dieu par le fait même des pratiques qu'il accomplit, et sans que la vie spirituelle de l'homme soit en aucune façon engagée, c'est-à-dire quand la théurgie en est la prémisse. C'est pourtant ce que l'Eglise, me semble-t-il, admet en prétendant donner par le sacrifice de l'autel non seulement une figuration liturgique du sacrifice historique, mais une répétition quotidienne et automatiquement agissante. Nous n'oublions pas que, d'après la doctrine catholique, c'est le Christ lui-même qui, incarné dans le sacerdoce tout comme dans les espèces eucharistiques, présente à Dieu le sacrifice de la propitiation qui rachète l'humanité pécheresse. Mais c'est précisément l'idée de la substitution du prêtre au Christ, qui nous semble inacceptable ; en fin de compte, c'est le prêtre, c'est-à-dire un homme, qui se sert du Christ, c'est-à-dire de Dieu lui-même, pour agir sur Dieu. Notons l'aspect changeant de la conception du sacrifice eucharistique : Si l'on se place au point de vue idéaliste, c'est le Christ qui est tout ensemble l'officiant et la victime. C'est Dieu qui est à la fois sujet et objet du culte ; alors le culte conserve son caractère religieux et il n'est plus question de théurgie vulgaire, d'autant moins que dans le sacrifice de Golgotha s'affirme, à l'encontre du sacrifice hindou, l'idée d'un acte librement accompli par le Christ qui s'abandonne au Père et qui se sent dépendant de lui dans toutes les fibres de son être et dans toutes les fonctions de son ministère. Si, par contre, on adopte le point de vue réaliste — et c'est sans doute la conception du catholicisme populaire — Dieu est l'objet du culte ; le prêtre qui célèbre le sacrifice en est le sujet ; il exerce une action théurgique. Le sacrificateur dégage des forces et permet à l'objet d'en dégager également. Son oblation a gardé quelque chose de l'énergie primitive du don ; remplie de forces intrinsèques, elle est censée mobiliser des valeurs magiques et déterminer l'attitude de celui auquel elle s'adresse. Dans ce cas, le culte revêt un caractère magique. C'est contre cette prétention théurgique que s'élève la « sola gratia » de Luther : Nous ne pouvons rien donner à Dieu, nous ne pouvons qu'appréhender par la foi les effets de sa grâce. Ici se place la ligne de démarcation qui sépare la conception catholique et la conviction protestante, et quoique nous ne nions aucunement les valeurs religieuses contenues dans le complexe si riche de la Liturgie catholique, et que nous n'oserions, d'ailleurs, pas prétendre l'absence absolue d'instincts magiques dans le domaine du culte protestant, nous qualifierons pourtant le caractère général de la messe comme étant de nature magico-religieuse.

Dans cette Revue des travaux liturgiques, les publications de la Faculté catholique de Strasbourg méritent une mention particulière. L'abbé *Andrieu* a fait paraître en 1924, sous forme de volume, une mono-

graphie parue précédemment sous forme d'articles de la Revue (Strasbourgeoise) des sciences religieuses : « Immixtio et Immersio. La consécration par contact dans les documents liturgiques du M. A. ». Il a ajouté un index et des tables diverses, de même que les addenda et corrigenda qui s'imposaient. L'auteur examine dans cette étude érudite l'opinion de plusieurs anciens liturgistes et livres liturgiques selon lesquels la particule de l'Hostie introduite dans le calice, le Vendredi Saint, à l'occasion de la missa praesanctificatorum, aurait consacré le vin. Il conclut qu'à Rome, en Egypte et en Chaldée on versait du vin emprunté au calice du célébrant dans d'autres calices et qu'on y ajoutait une particule du pain. Cette coutume se répandit en Occident. Des sources syriennes, grecques et latines confirment la croyance en la consécration du vin par l'Hostie. Depuis le XII[e] siècle, la théologie s'opposa à ces pratiques qui disparurent complètement depuis la deuxième moitié du XVI[e] siècle. — Le même savant a fait paraître dans la Revue des sciences religieuses, 1925, pp. 232-274, un travail sur : « Les ordres mineurs dans l'ancien rit romain ». L'auteur analyse la copie d'un Ms. du Brit. Mus., faite vers l'an 1000, par un Français, où il est question d'une ordination du lecteur. Ce rite porte le caractère gallican de l'époque carlovingienne. Tandis que l'Eglise romaine, en ce qui concernait l'ordination des ordres mineurs, était sobre en cérémonies, l'Eglise gallicane connaissait une grande variété de rites d'ordination. L'abbé Andrieu admet qu'au X[e] siècle le rituel franc pénétra dans l'Eglise romaine. L'Ordo du Brit. Mus. (900-925), marquerait alors la transition de l'ancien rituel romain au rituel franco-germanique. Au contraire, l'Ordo VIII (Mabillon) est purement romain. Le rituel de la collation des ordres mineurs qui y est décrit, fut jugé (vers l'an 770), par le pape Etienne III, conforme à la tradition liturgique de l'Eglise romaine. — La Revue des sciences religieuses, 1925, pp. 275-278, contient une note qui a également pour auteur l'abbé *Andrieu* et qui se rapporte à un exemplaire de l'ordinaire papal transcrit en 1365 par le cadinal Albornoz, évêque d'Ostie et légat apostolique en Italie. Cet ordinaire, qui n'avait jamais pénétré en Avignon, était destiné à la chapelle papale de l'oratoire de S. Nicolas ; il comprend avant tout la règle des Heures à l'usage des chapelains. — Enfin, l'abbé *Andrieu* publie (dans les Miscellanea Franc. Ehrle II, 1924, pp. 348-378) une étude sur « le missel de la chapelle papale de la fin du XIII[e] siècle ». L'âge des ms. est défini par des calendriers qui y sont renfermés et qui prouvent qu'à cette époque le nombre des saints s'était considérablement accru. On peut admettre — voici la conclusion de l'auteur — qu'au début du XIII[e] siècle on se servait dans la chapelle du Lateran d'un sacramentaire qui se distinguait à peine du Missale Lateranense vetus. Il n'y a que le nombre des jours de fête qui ait augmenté. Après la réforme liturgique d'Innocent III, on composa un ordinaire avec lequel on désirait mettre en accord le missel papal. On inséra donc dans celui-ci de nombreuses rubriques ; aux textes des prières s'ajoutèrent des descriptions de cérémonies copiées de l'ordinaire. Les deux exemplaires du missel ainsi développé, datant de la fin du XIII[e] siècle, nous permettent donc mieux que l'ordinaire dont le ms. est d'une date bien plus récente, de reconstituer l'ancien missel. — L'abbé *Rivière* examine (dans la Revue des sciences religieuses, 1924, pp. 43-64), « le rôle du démon au jugement particulier chez les Pères ». La doctrine de la discrimination des âmes par le démon, qui remonte au III[e] siècle, a son reflet liturgique dans l'offertoire de la messe des morts. — Dans une étude que

publie le Bull. de litt. eccl. de Toulouse, 1924, pp. 352-369, l'abbé *Rivière* cherche à élucider « les origines du terme satisfaction au sens anselmien ». Ce mot se trouve dans le sens anselmien, avant Anselme déjà, dans la Liturgie ; ce qui n'amoindrit d'ailleurs aucunement la gloire du grand docteur. — Enfin, nous rendons attentifs nos lecteurs à une thèse pour le doctorat en théologie présentée à la Faculté de Strasbourg par l'abbé *E. Dumoutet* : « Le désir de voir l'Hostie », 1926. L'auteur ne se propose pas d'étudier les origines de l'exposition du Saint Sacrement, de l'Ostension de l'Hostie aux mourants et de l'Elévation, mais il entend démêler les impulsions d'un sentiment qui, du XII^e^ au XVI^e^ siècle, fut un des principaux éléments de la dévotion ecclésiastique et a marqué de son empreinte certains usages liturgiques : le désir d'une contemplation sensible de l'Hostie promettant l'union au Christ. A l'aide de documents en partie inédits, de textes de toute provenance, d'anciens missels, d'enluminures, l'abbé D. a tenté de recueillir à travers toute la vie médiévale les éléments de cette dévotion. Dans son premier chapitre, l'auteur en étudie les vestiges chez les mystiques et dans la doctrine sacramentaire. Dans le deuxième chapitre il nous permet de suivre le développement des pratiques qui se rattachaient au désir de voir l'Hostie, surtout de l'Élévation. Le troisième chapitre est consacré à l'ostension du Saint Sacrement en dehors de la messe. Le dernier chapitre se rapporte au fait paradoxal que malgré la décadence du rite après la Réformation et malgré les controverses qu'avait provoquées l'exposition trop fréquente, les saluts du Saint Sacrement se multiplièrent au XVII^e^ siècle. Ces recherches très intéressantes sur un côté important de la piété du M. A. nous conduisent à des conclusions nouvelles et probablement définitives en ce qui concerne les origines de l'Élévation. L'auteur a envisagé son sujet avant tout du point de vue historique. Mais comme il s'agit de l'analyse d'un sentiment religieux, une enquête psychologique et phénoménologique aurait pu utilement s'ajouter aux données historiques. Nous nous proposons de revenir en temps et lieu sur ce point. Nous sommes reconnaissants à l'auteur pour les matériaux qu'il nous offre.

L'*Eglise des Vieux-catholiques* se sent également entraînée dans le mouvement liturgique et forme en quelque sorte le trait d'union reliant à la restauration liturgique de l'Eglise catholique certains mouvements protestants, tels que celui de la Haute-Eglise, celui de la « Una sancta » et celui suscité par M. *Heiler*, professeur à Marbourg. Il vaut la peine de reproduire les idées directrices d'une conférence très incisive et pleine d'aperçus intéressants que le prêtre de la paroisse christ-catholique de Lucerne, M. *Otto Gilg*, donna en 1921 à Starrkirch, à l'occasion de la conférence générale des ecclésiastiques christ-catholiques : *« Zur Kultfrage »*. Cf. Internationale kirchliche Zeitschrift 11 (29), 1921, 4 (116). Le culte, dit l'auteur, n'est pas le royaume de Dieu. Le culte étant donc soumis à l'instabilité des institutions humaines, il faudra toujours compter avec des déficiences et, par suite, il y aura toujours un problème du culte. Il ne faudrait pourtant pas, d'autre part, céder aux sollicitations d'un spiritualisme extrême et dédaigner la phénoménalité du culte. Tout ce qui se rapporte à Dieu, mérite d'être développé et perfectionné. Après cette introduction, le conférencier aborde son sujet du point de vue historique et biblique. Se confiant aux résultats de la science néotestamentaire et à certaines données acquises de l'Histoire des Religions, il part de la vie cultuelle des Eglises pauliniennes ; il remonte ensuite au culte de l'Eglise

primitive et il tente de définir l'attitude cultuelle de Jésus. Il explique la différence entre la conception du Maître et celle des disciples par le fait de la mort et de la résurrection du Christ, cette grande expérience motivant une nouvelle communion des premiers chrétiens avec leur Seigneur transfiguré et conduisant à la mystique cultuelle et sacramentaire de S. Paul. D'une envolée véritablement pathétique, la seconde partie de la conférence, traitant le côté systématique, est la plus captivante. O. Gilg s'élève avec force contre toute conception psychologiste du problème cultuel. On risquerait, opine-t-il, de méconnaître « la puissance décisive des coups de foudre qui tombent verticalement du ciel ». Dieu seul est le sujet du culte. Lui seul y agit. Tout culte ne sera donc que comme le doigt de Jean-Baptiste sur le retable de Grünewald, dirigé vers une réalité supérieure. Les formes cultuelles ne peuvent être que soumises à la relativité du monde sensible. Si l'Eternel s'en sert, ce n'est pas pour leur concéder un effet ex opere operato, mais pour y déployer sa grâce prévenante. Le culte alors conduira à l'adoration qui sera en même temps édification. L'auteur accentue l'acception sociale de ce dernier terme, l'édification cultuelle devant être une forme de cure d'âmes réciproque ; il fait aussi ressortir le rôle social du symbole cultuel sans lequel la compréhension collective des réalités transcendantes serait impossible. Une troisième partie, d'ordre pratique, nous permet de nous faire une idée des besoins actuels et des desiderata liturgiques de l'Eglise christ-catholique. Le libéralisme continental, dit l'auteur, ayant déterminé la fondation de cette Eglise, il n'est pas étonnant qu'elle souffre de l'indifférence cultuelle et de l'anémie mystique, particulières à la « Aufklärung ». Les conditions de l'adoration y font défaut. Si, du côté protestant, on regrette parfois, pour la même raison, la prédominance de la parole, Gilg, lui, parle d'une « chrétienté saturée de sacrements » qui n'aboutissent pas à l'adoration. Il réclame pour son culte des moments de silence ; moins de prières et plus de Prière ! Il ressent l'insistance du problème de la prédication et propose une séparation du culte de parole et de l'office sacramentel. De toute façon, la vie chrétienne sera le critère de la vie cultuelle. — Les Vieux-catholiques sont surtout répandus en Suisse. Leur Congrès général eut récemment lieu à Berne. Au mois de mai 1926, tous leurs chœurs d'Eglise comprenant plus de 1.200 chanteurs, s'assemblèrent dans la Tonhalle de Zurich. On y exécuta, ce qui est caractéristique pour les tendances qui règnent dans ces milieux, des œuvres de Schütz, de Bach, de Bruckner et de César Frank. Dans le culte solennel on célébra une messe grégorienne en langue allemande.

*Résumons.* — Le mouvement liturgique des Eglises catholiques que nous venons de passer en revue, nous révèle combien de forces vives se cachent au cœur même de la *piété* catholique. Il faut, décidément, nous affranchir de l'ancien préjugé protestant, selon lequel l'église romaine serait sujette à une pétrification progressive et emmurée dans un formalisme incurable. Avec une souplesse admirable qui n'est pas nécessairement contraire à l'intransigeance religieuse, les initiateurs de la « Restauration liturgique » — ce nom même qu'ils donnent à leurs aspirations ne témoigne-t-il pas tout ensemble de hardiesse et de circonspection ? — ont su, dans leurs expérimentations comme dans leur programme, adapter les données de la tradition authentique de leur Eglise aux besoins plus immédiats de l'âme religieuse de notre temps et, d'autre part, équilibrer la tradition rituelle et ses interpolations magiques avec l'idéal de piété person-

nelle du christianisme primitif. Au point de vue *phénoménal*, il faut reconnaître que les liturgistes modernes ont su se servir de l'uniformité tant décriée de la Liturgie romaine pour donner un cadre immuable à une variété infinie et nouvelle d'expressions vivantes et suggestives. Enfin, en ce qui concerne le *côté social*, le mouvement ne tend-il pas à la réalisation de certains postulats essentiels de la Réforme ? N'aspire-t-on pas à donner une figuration adéquate au sacerdoce universel sous forme d'une participation consciente et active de la communauté au culte, sans pour cela renier les principes hiérarchiques de l'Eglise ? Somme toute, nous sommes témoins d'un essai de synthèse entre le principe de la spontanéité religieuse et celui de l'hérédité cultuelle. Nous n'avons pas à souligner ici ce qui nous apparaît comme la faute originelle de la vie cultuelle du catholicisme, à savoir son ambition théurgique et, par suite, sa prétention de pouvoir transmettre à des âmes qui ne participent pas au culte par une foi personnelle, des grâces qui, selon nous, ne peuvent être que les effets d'un acte libre et créateur de Dieu et non la résultante d'une succession sacerdotale sur terre. Nous n'avons pas non plus à nous préoccuper du sort que, d'une part, les instincts subalternes de la piété grégaire et, d'autre part, l'autorité suprême, en l'espèce : la Congrégation des rites, réservent à cette entreprise imposante de restauration. L'esprit dynamique des Bénédictins résistera-t-il à l'esprit mécanique de la Société de Jésus ? Nous n'avons qu'à constater l'élévation religieuse de l'idéal œcuménique des liturgistes catholiques et à approuver la volonté consciente qu'ils affirment de résister à la cristallisation des instincts religieux dans la vie cultuelle, c'est-à-dire à ce que M. *Leonhard Fendt* a appelé : « Die Sachwerdung ».

Nous espérons pouvoir donner, dans notre prochain numéro, l'écho bibliographique du mouvement cultuel bien plus complexe dans les Eglises protestantes.

*(A suivre).* R. WILL.

# Revue des livres

## Quelques publications récentes sur l'Histoire des Religions

1. ALFRED BERTHOLET und EDWARD LEHMANN, *Lehrbuch der Religionsgeschichte*, begründet von CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE. Vierte vollständig neubearbeitete Auflage, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1924-25, 2 vol. in-8° de VIII-756 et VIII-732 pp. M. 38 ; rel. 52.

2. ALFRED BERTHOLET, *Religionsgeschichtliches Lesebuch.* Zweite erweiterte Auflage. *1. Die Zoroastrische Religion (Das Avesta) von KARL F. GELDNER. 2. Die Eingeborenen Amerikas von K. TH. PREUSS*, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1926, 2 vol. in-8° de IV-54 et III-61 pp. Prix : 2 M. 50 (en souscr. 2 M. 25) et 2 M. 90 (en souscr. 2 M. 60).

3. NATHAN SÖDERBLOM, *Manuel d'histoire des religions* (Manuel de P. TIELE revu et augmenté). Edition française par W. CORSWANT (Bibliothèque historique des religions), Paris, Editions Ernest Leroux, 1925. 1 vol. in-16 de XII-684 pp. Prix : 30 francs.

4. RICHARD KREGLINGER, *L'évolution religieuse de l'humanité (Christianisme*, n° 16), Paris, Rieder et Cie, 1926. 1 vol. in-16 de 199 pp. Prix : 9 francs.

5. A. MEILLET, *Trois conférences sur les Gâtâs de l'Avesta* faites à l'Université d'Upsal pour la fondation Olaüs Petri. (Annales du Musée Guimet. Bibilothèque de vulgarisation, tome 44), Paris, Librairie orientaliste Paul Geuthner, 1925, 1 vol. in-12 de 72 pp. Prix : 7 fr. 50.

6. JAMES GEORGE FRAZER, *Atys et Osiris. Etude de religions orientales comparées.* Trad. française par HENRI PEYRE. (Annales du Musée Guimet. Bibl. d'Etudes, t. XXXV), Paris. Librairie Paul Geuthner, 1926. 1 vol. in-8° de 305 pp. Prix : 50 fr.

Presque simultanément viennent de paraître deux manuels d'histoire des religions qui, tout en ayant chacun sa physionomie propre, présentent certains traits communs qu'il n'est pas sans intérêt de relever.

L'un et l'autre, tout en exposant les derniers résultats des recherches les plus récentes, portent des titres traditionnels. Le manuel de Chantepie de la Saussaye a paru pour la première fois en 1887-89, la 2e édition est de 1897, la 3e de 1905[1]. La 1re édition était tout entière l'œuvre de Chantepie de la Saussaye. A partir de la 2e, il s'est adjoint un certain nombre de collaborateurs.

C'est, il y a 50 ans, qu'a paru le manuel de Tiele[2] que M. Söderblom

[1] Une traduction française a paru à la librairie Armand Colin (4e éd. 1921).
[2] Une traduction française en a été donnée en 1880 par Maurice Vernes.

a profondément remanié dans les 4e et 5e éditions allemandes de 1912 et 1920, et dont la traduction française vient d'être donnée par les soins de M. Corswant, professeur à l'Université de Neuchâtel. Cette traduction a la valeur d'une édition nouvelle, car M. S. en a retouché certaines parties, et M. C. l'a enrichie d'abondantes informations bibliographiques.

Ces deux grands manuels représentent donc l'un et l'autre, bien qu'à des degrés divers, des œuvres collectives et des œuvres internationales. Ce n'est pas là un hasard ; c'est une conséquence de l'état actuel de la science des religions.

Il y aurait outrecuidance à prétendre analyser et apprécier en quelques lignes les deux œuvres considérables dont nous parlons. Nous préférons nous borner à les caractériser d'une manière générale.

## I.

Lorsque, en 1905, Chantepie de la Saussaye publiait la 3e édition de son manuel, il annonçait que c'était la dernière dont il assumait la responsabilité, et que, pour l'avenir, il remettait la direction de son œuvre à un savant danois, Edvard Lehmann, alors professeur à Berlin, et depuis à Lund. Pour la préparation de la 4e édition, M. Lehmann s'est adjoint le professeur Bertholet de Goettingue. Les éditeurs ont estimé qu'il convenait de rendre hommage aux services rendus par Ch. de la S. en maintenant son nom dans le titre de l'ouvrage, alors que l'édition qu'ils donnaient aurait légitimement pu être présentée comme une œuvre absolument nouvelle.

MM. B. et L. ont groupé autour d'eux douze savants allemands, anglais, hollandais et scandinaves. Le plan des anciennes éditions a été maintenu avec les modifications suivantes. L'introduction qui, dans la 2e édition[1], était l'œuvre de Ch. de la S., a été rédigée par Ed. Lehmann. Elle se compose de deux parties : la première est une très précieuse esquisse de l'histoire des études d'histoire des religions. Cette esquisse remplit 26 pages au lieu des 5 que Ch. de la S. lui avait consacrées dans la 2e édition[2]. Ch. de la S. avait consacré tout un chapitre à étudier les divers systèmes de classification des religions qui ont été proposés et à définir les différents types de religions. M. L. estimant sans doute, avec raison nous semble-t-il, que ces questions sont du domaine de la philosophie de la religion plutôt que de celui de son histoire, n'a pas jugé à propos de donner un équivalent de ce paragraphe. Par contre, il consacre plus d'une centaine de pages à caractériser les différents phénomènes religieux. Cette étude, intitulée *Ideenwelt der Religion*, est du plus haut intérêt[3]. On peut néanmoins se demander si elle est bien à sa place là où nous la lisons. Elle exige, pour être lue avec fruit, la connaissance des diverses formes de la religion. Par suite, elle aurait dû former non l'introduction

[1] Nous comparons l'édition actuelle à la 2e que nous avons en mains.

[2] Signalons ici deux petites erreurs: La *Revue de l'Histoire des Religions*, longtemps et brillament dirigée par Jean Réville, n'a pas été fondée par lui, mais par Maurice Vernes. — La section des sciences religieuses de l'école des Hautes-Études, aux travaux de laquelle M. L. rend un juste hommage, n'est pas une faculté, et elle n'est pas née du développement de la chaire d'histoire des religions au Collège de France, dont elle demeure indépendante.

[3] Elle reproduit en partie l'article *Erscheinungswelt der Religion* de l'encyclopédie *Religion in Geschichte und Gegenwart*.

mais la conclusion du manuel, ou plutôt encore elle aurait dû constituer un ouvrage à part [1].

Dans les trois premières éditions, aucun chapitre n'était consacré au christianisme. Dans une certaine mesure, cette singulière omission pouvait se justifier, extérieurement au moins, par le fait que le manuel de Chantepie faisait partie de la grande collection des manuels théologiques de la maison Mohr, et que, par suite, on pouvait juger préférable de ne pas traiter sommairement des problèmes qui étaient déjà, ou qui devaient être, étudiés en détail dans d'autres volumes de la même série. Il est seulement singulier que les mêmes considérations n'aient pas conduit, dans les précédentes éditions, à laisser aussi de côté l'histoire de la religion d'Israël, à laquelle est consacré dans la collection Mohr l'excellent manuel de Smend. L'inégalité du traitement entre le judaïsme et le christianisme a disparu dans la quatrième édition. Dans la notice qui en a annoncé la publication, on lit : « Dans les éditions antérieures, on avait renoncé à traiter du christianisme ; de même on a maintenant renoncé à donner un exposé spécial de la religion d'Israël. On le pouvait d'autant mieux que les religions ont été souvent l'objet de divers exposés facilement accessibles. Au reste, on prévoit la publication d'une histoire particulière de la religion d'Israël, qui sera due à la plume de Bertholet ».

On ne peut méconnaître la valeur des raisons d'opportunité qui ont déterminé les éditeurs. Leur portée n'est pas sensiblement diminuée par le fait que la 4e édition n'est plus donnée comme faisant partie de la collection des manuels. Pour se documenter sur la religion d'Israël et sur le christianisme, on aura plus volontiers recours à des exposés auxquels n'ont pas été imposées les limites nécessairement un peu étroites que comporterait l'incorporation dans un exposé général de l'histoire des religions. Il n'en reste pas moins que l'absence du christianisme et du judaïsme dans le manuel reste un peu étrange et l'on ne comprend pas que les éditeurs qui ont ce sentiment en ce qui concerne le judaïsme, puisqu'ils annoncent la publication d'un volume complémentaire, ne l'aient pas aussi en ce qui concerne le christianisme. Et ceci nous fait toucher du doigt un des caractères dominants de l'ouvrage : il est intitulé *Lehrbuch der Religionsgeschichte — Manuel d'histoire des religions.* En réalité, ce n'est pas seulement le mot *religions*, c'est aussi le mot *histoire* qui devrait être au pluriel. Nous avons affaire, en effet, à une collection de monographies dont chacune se suffit à elle-même. C'est la conséquence fatale du principe que l'on a adopté de confier chaque chapitre à un spécialiste particulièrement compétent. Sans doute chacun d'eux n'a pas manqué, à propos de la religion qu'il étudiait, de traiter des influences étrangères qui s'étaient exercées sur elle. Mais la question de l'influence qu'à son tour chacune d'elles a exercée, n'est pas traitée avec toute l'ampleur qu'il faudrait. On peut se demander, par exemple, s'il est possible de donner une caractéristique vraiment complète du syncrétisme hellénistique dans les deux ou trois premiers siècles de notre ère, alors que deux auteurs différents ont été chargés de ce qui concerne la religion des Grecs et celle des Romains, et que ce sont d'autres auteurs encore qui ont été chargés des religions de l'Orient.

---

[1] C'est d'ailleurs ce qu'indiquait Ch. de la S. lui-même dans l'introduction de la 2e éd. II., p. V.

A part les modifications relatives à l'introduction et la suppression du chapitre sur la religion d'Israël, le plan du manuel est resté le même. Les vides creusés par la mort dans le groupe des collaborateurs des précédentes éditions ont été comblés par l'adjonction d'une série de nouveaux auteurs qui, au lieu de mettre au point le travail de leurs prédécesseurs, ont écrit des exposés entièrement nouveaux.

La religion des non-civilisés *(Naturvölker)*, traitée dans les éditions précédentes par Ch. de la S., a été exposée par le professeur Ankermann, de Berlin, qui, au lieu de suivre comme son prédécesseur les divers groupes ethniques, a tenté de donner une synthèse de leurs conceptions et de leurs pratiques religieuses.

La religion des Chinois est étudiée par le professeur Franke, de Berlin (2e éd. M. Buckley).

L'histoire de la religion japonaise qui ne remplissait que 10 pages dues à M. Buckley dans la deuxième édition, a été étudiée en 160 pages par le professeur Florenz, de Hambourg. C'est, avec le chapitre sur les religions des Baltes et Lithuaniens et des Celtes, la partie de l'ouvrage qui a été proportionnellement la plus développée.

Dans la quatrième édition, comme dans la deuxième, la religion égyptienne a été confiée à M. Lange, bibliothécaire en chef à Copenhague. Le chapitre sur les religions sémitiques de l'Asie antérieure est toujours l'œuvre de M. F. Jeremias, *Konsistorialrat* à Magdebourg. Les travaux récents sur la Babylonie, l'Assyrie, la Syrie et la Phénicie l'ont amené à doubler l'exposé qu'il avait écrit pour la deuxième édition. L'Islam, autrefois traité par M. Houtsma, est étudié par le professeur Snouck Hurgronje, de Leyde.

Le deuxième volume de la deuxième édition s'ouvrait par une brève introduction de Ch. de la S. intitulée : les Indo-Germaniques. Cette introduction a disparu, et les religions étudiées dans le deuxième volume sont traitées chacune d'une manière indépendante.

M. Lehmann qui avait dans la deuxième édition traité des religions de l'Inde, en a, dans la quatrième, confié l'étude au professeur Sten Konow, de Christiania. Il a revu et développé les chapitres qu'il avait consacrés à la religion de la Perse.

Les professeurs Wilson, de Lund, et Deubner, de Fribourg-en-Brisgau, ont traité respectivement des religions des Grecs et des Romains, étudiées dans la deuxième édition par MM. Lehmann et Ch. de la S.

Les religions des Baltes, des Germains et des Celtes étaient, dans la deuxième édition, traitées un peu rapidement par Ch. de la S. (en une quarantaine de pages). Elles font dans la quatrième édition l'objet d'exposés beaucoup plus complets, dus respectivement au professeur Brückner, de Berlin, au professeur Gronbech, de Copenhague, et au chanoine Mac Culloch, de Bridge of Allan.

Il faut enfin ajouter qu'à la place des tables sommaires que contenait la deuxième édition, M. Bertholet a donné des tables détaillées qui ne remplissent pas moins de 96 pages et qui rendront de précieux services.

On voit par ce qui précède que l'ouvrage que nous devons à MM. Bertholet et Lehmann est bien loin d'être une simple mise au point de l'ancien manuel de Ch. de la S., mais qu'il doit être considéré comme une œuvre entièrement nouvelle. Nul doute qu'il ne rende à la génération actuelle

autant de services que les éditions antérieures en ont rendu aux générations précédentes.

II.

Au moment où s'achevait la quatrième édition du manuel de Chantepie de la Saussaye, la maison Mohr annonçait comme complément une réédition du *Religionsgeschichtliches Lesebuch*, publiée sous la direction de M. Bertholet. Il est en effet important de pouvoir compléter l'exposé synthétique du manuel par la lecture directe des sources principales.

Le premier fascicule du *Lesebuch* est dû au professeur Geldner, de Marbourg, connu des spécialistes pour ses études sur le Mazdéisme et pour sa traduction d'une partie de l'Avesta. A un moment où la question des influences iraniennes sur le judaïsme et sur le christianisme est à l'ordre du jour, on accueillera avec reconnaissance cette précieuse collection de textes.

Le second fascicule contient 27 textes relatifs aux croyances et aux pratiques religieuses des indigènes de l'Amérique. Ces textes ont été réunis par M. K. Th. Preuss, directeur du Musée d'ethnographie de Berlin. Ils sont répartis en six groupes par ordre de matières : I. Sur les morts (6 textes) ; II. Sur le schamanisme (4 textes) ; III. Formules magiques (3 textes) ; IV. Sur la puissance surnaturelle (3 textes) ; V. Sur la divinité souveraine et bienfaisante (3 textes) ; VI. Sur les dieux (8 textes).

III.

Le manuel de M. Söderblom est intitulé *Histoire des Religions*, mais le titre courant du livre est *Histoire de la Religion*. Cette dualité de titres est significative, et montre une double préoccupation. On a voulu, d'une part, donner un tableau de ce qu'on peut, à l'heure actuelle, considérer comme certain sur les diverses religions qui à travers l'histoire se sont développées dans toutes les régions de la terre ; d'autre part, on s'est proposé de montrer, là où ils existent et sont reconnaissables, les enchaînements qu'il y a entre ces diverses religions. L'esprit de système n'est cependant pas substitué, encore moins superposé à l'esprit historique. Il n'y a dans le développement tel que le présente M. Söderblom, aucune vue a priori. Ce qui le montre plus nettement peut-être que toute autre considération, c'est que l'auteur n'a pas proposé un classement dans lequel puissent entrer toutes les religions. Il met en lumière les filiations qui existent réellement, il n'en crée pas d'artificielles.

M. S. expose dans un passage important de l'introduction ses vues sur l'hypothèse de l'évolution de la religion. Il la conçoit d'une manière très large, et indique qu'elle est déterminée par le caractère des races et des peuples d'une part, par l'influence du milieu et de certaines personnalités de l'autre. L'idée d'évolution n'est pas pour lui un postulat philosophique, elle se fonde uniquement sur l'observation. Il montre qu'ainsi comprise, elle n'exclut nullement la croyance à la révélation divine. « Pour l'homme religieux, en effet, dit-il, l'évolution, elle aussi, plonge ses racines les plus profondes en Dieu » (p. 4).

Voici dans quel ordre M. S. présente les diverses religions de manière à tenir compte à la fois de leur parenté généalogique, et de leurs rapports historiques.

Il commence par les religions dites primitives. Il conçoit que la religion s'élève au-dessus de ce stade de trois manières différentes :

1° par l'utilisation des ressources d'une civilisation où l'agriculture prend son essor ;

2° par l'ascétisme qui réagit contre la confiance en la nature et en la civilisation ;

3° par la révélation prophétique.

Les progrès de l'agriculture ont élevé la religion au-dessus du stade primitif dans l'Amérique précolombienne, en Extrême-Orient, dans l'Inde et dans l'Asie antérieure. Dans ces divers milieux apparaissent des religions naturistes dans lesquelles l'homme, à mesure qu'il réfléchit davantage aux problèmes de la vie, est amené à sentir la vanité d'une existence qui plonge ses racines dans la nature ; de là les tendances ascétiques, et les doctrines pessimistes ou négatives et acosmiques, dont le bouddhisme et l'hindouisme sont les représentants les plus typiques.

Les deux principales religions prophétiques et révélées sont celles de Moïse et de Zoroastre.

S'inspirant des idées que nous venons de résumer, M. S. adopte pour son compte le plan suivant :

1. La religion des primitifs.
2. La religion de la civilisation orientale: A. Egyptiens; B. Sémites (*a*. Babyloniens et Assyriens; *b*. Sémites occidentaux, y compris les Israélites; *c*. Arabes); C. Hittites.
3. La religion des peuples civilisés et ariens de l'Asie (Hindous et Iraniens).
4. La religion des peuples civilisés et ariens de l'antiquité classique (Grecs et Romains).
5. La religion des peuples civilisés et ariens d'Europe (Celtes, Germains et Slaves).
6. La religion de la civilisation d'Extrême-Orient (Chinois et Japonais).
7. La religion de l'Amérique précolombienne (Mexicains et Péruviens).

Nous n'entreprendrons pas de discuter cette classification. Disons seulement qu'on est un peu surpris en constatant que les religions de rédemption n'y forment pas un groupe à part.

On remarquera que le christianisme n'a pas directement de place dans cette classification. M. S. indique (p. 15) qu'il ne l'étudie pas avec tout le détail qu'il mérite parce qu'il a été l'objet de travaux facilement accessibles. Pour la même raison, la religion d'Israël est traitée plus brièvement que ne le comporterait son influence historique et religieuse.

Deux paragraphes en tout sont consacrés au christianisme : le paragraphe 46, intitulé *Jésus-Christ* (pp. 141-147), qui sert de conclusion au chapitre sur le judaïsme, et le paragraphe 138, intitulé *Le Christianisme* (pp. 517-544), dans le chapitre III du Livre IV *(La religion chez les peuples ariens de l'antiquité classique et le syncrétisme de cette époque).*

Quels que soient l'intérêt de ces deux paragraphes et la justesse de bien des vues qui y sont exposées, il nous semble que le plan adopté par M. S. appelle certaines réserves.

Malgré l'avertissement très net donné p. 15, bien des lecteurs risquent de ne pas bien comprendre que le christianisme ne figure pas à la place qui lui revient parmi les grandes religions de la terre. Il y a aussi, à notre avis, un grave inconvénient à mettre dans deux chapitres totalement dif-

férents ce qui concerne Jésus et ce qui concerne le Christianisme, comme si Jésus n'était rien de plus que l'aboutissement du judaïsme, et comme si le Christianisme n'était qu'une des formes du syncrétisme hellénistique.

Ce n'est pas là l'idée de M. S., le lecteur attentif ne manquera pas de s'en apercevoir : mais il aurait aussi fallu tenir compte des autres, et il y aurait eu avantage à ce que le plan du livre ne rendît aucun malentendu possible. Enfin, le système adopté ne permet pas de mettre aussi nettement en lumière que cela eût été désirable le lien organique qu'il y a entre Jésus et le Christianisme.

L'exposé de M. S., admirablement informé, est toujours parfaitement clair, et — ce qui facilite une première lecture — certaines questions de détail sont traitées dans des notes composées en caractère plus fin. Chaque chapitre est enrichi d'une précieuse et abondante bibliographie.

L'inspiration est toujours très élevée. Bien que les convictions spécifiquement chrétiennes et protestantes de l'auteur apparaissent nettement dans bien des pages, celles qui sont consacrées aux religions non-chrétiennes témoignent d'un esprit d'intelligente sympathie pour les formes les plus diverses du sentiment religieux.

Non moins que le manuel de Chantepie de la Saussaye, le manuel de Söderblom constituera un instrument de travail indispensable pour tous ceux qui veulent posséder sur les questions d'histoire des religions des informations sûres et de première main.

## IV.

Le petit livre de M. Richard Kreglinger, professeur à l'Université de Bruxelles, auteur d'une série d'études sur l'origine et le développement de la vie religieuse dont trois volumes jusqu'ici ont paru, n'a pas l'ampleur des deux manuels dont nous venons de parler. Ce n'en est pas moins une étude qui mérite d'être lue et méditée. On y trouvera, une utile esquisse de synthèse, et un intéressant essai de classement des principales religions. Le tout est accompagné d'une caractéristique, sommaire mais précise, des diverses formes religieuses qui sont passées en revue. Le volume de M. K. peut ainsi servir d'introduction à la lecture de Ch. de la Saussaye et de Söderblom. Il sera aussi apprécié de ceux qu'effrayeraient les dimensions de ces traités plus complets.

M. K. distingue quatre types religieux, les religions primitives, les religions monarchiques (p. ex. religion de l'Egypte — Jahwisme), les religions de salut (Brahmanisme — Bouddhisme — Paulinisme), les religions catholiques (Culte impérial romain — Catholicisme — Islam).

Aussi bien le principe même de ce classement que la manière dont il est réalisé pourraient donner lieu à diverses remarques. Nous nous bornerons à en faire une : le chapitre sur les religions monarchiques contient un paragraphe sur Jésus ; il y en a un sur le mystère paulinien, et un autre sur le catholicisme romain, respectivement dans les chapitres qui traitent des religions de salut et des religions catholiques. Sans doute, le christianisme, à travers les 19 siècles de son histoire, a revêtu des aspects sensiblement différents, et l'on peut soutenir qu'il est apparu successivement comme religion monarchique, comme religion de salut, et comme religion catholique ou universelle. Il n'en est pas moins vrai qu'à travers ces diverses formes, il a une unité fondamentale qui n'apparaît pas quand on le présente morcelé, ainsi que le fait M. K. On pourrait aussi observer

que, dans chacune des trois phases ainsi distinguées, le christianisme présente — bien que parfois à un degré moindre — les traits qui caractérisent les deux autres. Il serait ainsi facile de montrer que la religion telle que la conçoit Jésus n'est pas exclusivement caractérisée par l'idée de la domination divine, ce qui en fait une religion monarchique, mais qu'elle est en même temps religion de salut, et, en principe au moins, religion universelle.

Les quatre chapitres qui traitent des grands types de religions sont suivis d'un cinquième, qui est intitulé *« Le divorce de la religion et de la civilisation »*. Pour M. K. ce divorce a commencé au XVIe siècle ; il se manifeste non seulement dans le catholicisme, mais aussi dans le protestantisme qui lui paraît évoluer vers le rationalisme, ce qui, d'après lui, réduirait la religion « à ne plus être qu'une morale inspirée de celle de Jésus, et appuyée, à la différence des morales purement philosophiques, sur un vague sentiment de solidarité de l'homme avec le monde et la crainte imprécise de sanctions surhumaines ». (183.) Malgré l'élévation que M. K. reconnaît à cette morale, il estime que « la place de la religion dans la vie humaine n'en est pas moins extrêmement réduite » et qu'elle ne peut plus avoir « l'influence utile qu'elle a souvent exercée au cours des siècles écoulés » (p. 184). Ces appréciations de M. K. mériteraient d'être discutées plus en détail que nous ne pouvons le faire ici. Nous nous bornerons à formuler deux remarques. La première — un peu extérieure — est que les appréciations de M. K. s'appuient uniquement sur l'examen de l'état religieux de l'Europe, ou même d'une partie de l'Europe, ce qui constitue une base trop étroite pour un pronostic sur l'avenir de la religion. La seconde que nous nous bornons à indiquer sommairement, est que s'il y a incontestablement, à l'heure actuelle, une crise religieuse, et même, si l'on veut, une crise de la religion, cette crise tient, dans une large mesure, à ce que la religion tend à se distinguer de plus en plus nettement, et cela malgré la résistance de certains milieux religieux, de formes d'activité et de fonctions spirituelles (science, politique, etc.) avec lesquelles elle a été autrefois confondue. Cette spécialisation ne nous apparaît pas comme une diminution ou comme une décadence de la religion, loin de là, car plus la religion se restreindra à son domaine propre, plus elle deviendra intérieure et spirituelle, plus elle gagnera en intensité, plus elle sera vivante et puissante.

## V.

On sait l'importance qu'a pour l'histoire de la religion mazdéenne le problème de l'âge des Gâthâs. C'est cette question que M. Meillet a traitée dans trois conférences données à l'Université d'Upsal, pour la fondation Olaüs Petri.

Il indique dans la préface (p. 7) qu'il s'est proposé deux choses : « Formuler des thèses nettes, et envisager les faits en historien qui ne se contente pas de mots et qui s'efforce de saisir la réalité des événements passés ». On sait que James Damesteter avait émis l'hypothèse que les Gâthâs seraient un texte tardif. Avec la plupart des critiques, M. M. estime que sur ce point D. s'est trompé. Il voit dans les Gâthâs un corps étranger, et senti comme tel dans le texte avestique traditionnel (p. 16).

Un premier chapitre est consacré à la date de Zoroastre. M. M. se prononce pour celle qui est donnée par la tradition de l'église zoroastrienne, d'après laquelle Zoroastre serait né vers 600 avant Jésus-Christ. Sa carrière

aurait donc précédé de peu la période des grands souverains achéménides (Cyrus — 558-529 — Darius 521-485).

Le chapitre II traite de la composition des Gâthâs. M. M. caractérise l'Avesta en disant qur c'est un champ de ruines informes où ne se reconnaît aucun ordre. Sa rédaction ne fait pas honneur à l'église sassanide. Mais, grâce à l'indigence intellectuelle des rédacteurs, on dispose des fragments authentiques dont l'intérêt est grand.

Les Gâthâs sont en vers, et ces vers constituent des strophes disposées en séries qui se rapportent plus ou moins à un même ordre d'idées, mais qui ne semblent présenter aucune suite régulière et qui forment un ensemble incohérent. M. M., s'appuyant sur les analogies fournies par les plus anciens textes bouddhiques, pense que les morceaux versifiés étaient originairement reliés par des textes en prose plus ou moins brefs qui les éclairaient. Ces liaisons n'auraient pas été transmises, dès lors il faudrait renoncer à introduire dans le texte une cohésion qui y manque par nature.

La troisième conférence traite de la doctrine des Gâthâs. M. M. y trouve une cohérence parfaite. La religion gâthique exprime les aspirations d'hommes qui travaillent et qui ont besoin d'une société pacifique et de la mise au premier plan des actions morales et non pas de la force conquérante. La notion d'une rétribution après la mort, d'un châtiment des violents, d'une satisfaction donnée au juste ne fait que transporter dans un monde idéal la justice qui est absente du monde des vivants. M. M. souligne d'une manière fort intéressante la liaison qu'il y a entre les conceptions morales des Gâthâs et certains faits d'ordre économique et social et il montre que la situation qu'ils supposent est fort différente de celle que révèle l'Avesa récent, et cela fournit une confirmation précieuse de sa thèse sur l'antiquité des Gâthâs.

Nous avons résumé les principales idées exposées par M. M. sans pouvoir rendre compte de la riche argumentation qui les appuie ni des rapprochements multiples qui les éclairent. Il nous a semblé que même ceux qui sont étrangers aux études iraniennes, avaient intérêt à être mis au courant des idées auxquelles aboutit un maître qui jouit d'une autorité aussi universellement reconnue que celle de M. Meillet.

## VI.

Une nouvelle partie du *Golden Bough* vient de paraître en une traduction due à M. Henri Peyre. Elle est consacrée aux mythes d'Atys et d'Osiris et fait suite au volume sur Adonis précédemment traduit par Lady Frazer. La méthode de Sir James Frazer est trop connue pour qu'il soit nécessaire de la caractériser à nouveau. Chacun des volumes dus à sa plume féconde est une mine inépuisable de renseignements et permet au lecteur de faire un rapide voyage d'exploration religieuse à travers le temps et à travers l'espace. On ne sait ce qu'il faut le plus admirer de l'érudition prodigieuse dont témoigne chaque page du *Golden Bough* ou de la merveilleuse faculté de saisir des analogies et de faire des rapprochements que possède Sir James Frazer. Que ces rapprochements ne soient pas tous également fondés, c'est ce qu'il est à peine besoin de dire. On échappe difficilement à l'impression que plus d'un d'entre eux ne résisterait pas à une analyse un peu serrée. Peut-être la méthode comparative dont Sir James Frazer est le plus éminent représentant, gagnerait-elle à se développer davantage en profondeur en donnant une place plus grande à l'étude psychologique. Elle y perdrait

sans doute quelque peu de son extension, mais s'établirait sur un terrain plus solide et ses positions n'en seraient que plus fortes. Quoi qu'il en soit d'une évolution possible de la méthode comparative, un progrès n'est rendu possible que par les matériaux si diligemment accumulés par Sir James Frazer et si un jour ces thèses devaient être sensiblement amendées, la science des religions ne leur en devra pas une moindre reconnaissance et le nom de Sir James Frazer restera indissolublement lié aux progrès de la science des religions à la fin du XIXe siècle et au commencement du XXe.

MAURICE GOGUEL.

---

## Notices bibliographiques

SPIRIDION and SOPHRONIOS ÉUSTRATIADÈS, *Catalogue of the greek Manuscripts in the Library of the Laura on Mount Athos, with notices from others Libraries*. Cambridge Mass., Harvard University Press. Paris, E. Champion, London, H. Milford, 1925 (Harvard theological Studies, XII). 1 vol. in-4° de IV-515 p.

M. Pernot a rendu compte ici [1] du catalogue des manuscrits du monastère de Vatopedi au Mont Athos publié par l'université de Harvard (*Harv. theol. St., XI*) et qui est l'œuvre de Mgr Eustratiadès et du R. P. Arkadios. L'œuvre entreprise par Mgr Eustradiadès pour compléter le catalogue des manuscrits de l'Athos de Lampros est maintenant achevée par un nouveau volume, plus considérable encore que le précédent, et pour lequel Mgr Eustratiadès a eu pour collaborateur le R. P. Spiridion de la Grande Laure. Ce volume est consacré en majeure partie à la bibliothèque de la Grande Laure (1967 mss.) ; il contient en outre des notices sur 41 mss. du katholikos de la Grande Laure, sur 24 mss non catalogués par Lampros du monastère d'Iwiron, sur 24 mss. non catalogués par Lampros du monastère de Pantocrator, sur 3 mss. non catalogués par Lampros du monastère de Stauronikita et enfin sur deux mss. appartenant à Mgr Eustradiadès. Ces chiffres, à eux seuls, donnent une idée de la somme de travail que suppose le catalogue et de la masse de renseignements que les chercheurs pourront y trouver.

Nous pourrions répéter ici les observations faites à propos du volume précédent par M. Pernot, notamment en ce qui concerne l'absence d'une table de concordance entre les numéros donnés par Mgr Eustratiadès et la liste de Gregory dont l'emploi est actuellement universellement répandu. Cette table de correspondance eut grandement facilité l'emploi du catalogue.

Nous avons eu la curiosité de comparer les notices de Mgr Eustratiadès et du P. Spiridion avec celles qu'on trouve dans la *Textkritik* de Gregory et nous ne pouvons cacher que cette comparaison nous a amené à faire certaines constatations qui sont de nature à faire craindre que Mgr Eustratiadès et le P. Spiridion n'aient pas toujours apporté dans leur travail toute l'exactitude et toute la minutie désirables. Les notices du cata-

[1] Revue 1926, p. 95 ss.

logue sont parfois en contradiction avec celles que Gregory a rédigées sur le vu des manustrits. En voici quelques exemples[1].

Plusieurs manuscrits sont donnés par ES. comme contenant le texte intégral des évangiles alors que d'après G. ce seraient seulement des lectionnaires. Ce sont par exemple les Nos 84 (G.[1] 1085); 85 (G.[1] 1085); 95 (G.[1] 1094); 96 (G.[1] 1095); 97 (G.[1] 1096); 98 (G.[1] 1097); 101 (G.[1] 1099); 102 (G.[1] 1100); 105 (G.[1] 1102); 107 (G.[1] 1104); 111 (G.[1] 1107); 116 (G.[1] 1112); 600 (G.[1] 1162); 819 (G.[1] 1180); 942 (G.[1] 1651); 1668 (G.[1] 1176); 1954 (G.[1] 1167); 1957 (G.[1] 1168); 1958 G.[1] 1169).

Voici quelques autres cas de divergences :

N° 73. G. 1495 contient, d'après ES., les épîtres de Paul et les quatre évangiles, d'après G. en outre les catholiques.

N° 138. G. 1734, d'après ES., les actes et les épîtres, d'après G. en outre l'apocalypse.

N° 818. G. 1661, d'après ES., péricopes évangéliques et apostoliques d'après G. évangiles, actes, épîtres pauliniennes.

N° 1619. G. 1278, d'après ES., évangiles et péricopes apostoliques, d'après G., évangiles, actes, épîtres pauliniennes et catholiques.

N° 1625. G. 1643, d'après ES., évangiles, actes et péricopes des épîtres, d'après G., évangiles, actes, épîtres catholiques et pauliniennes.

N° 1859. G. 1745, d'après ES., actes et apocalypse, d'après G. en outre épîtres catholiques et pauliniennes.

N° 1930. G. 1633, d'après ES., évangiles et actes, d'après G. évangiles et péricopes apostoliques.

N° 1953. G. 1637, d'après ES., évangiles et actes, d'après G. le Nouveau Testament entier.

Le N° 269, G. 1612 serait, d'après ES., un manuscrit palimpseste dont le texte ancien serait celui des évangiles. D'après G., il contiendrait les évangiles mais en désordre.

Le N° G. la 1152 serait, d'après ES., un manuscrit de Basile le Grand et d'après G. un lectionnaire apostolique.

Ajoutons qu'il ne paraît pas que les feuilles du mss. H. des épîtres de Paul conservés à la Grande Laure figurent dans le catalogue.

Nous ne prétendons pas trancher entre Gregory et les rédacteurs du nouveau catalogue, mais nous croyons qu'il est utile de signaler les contradictions qu'il y a entre eux et qu'il y aurait grand intérêt à ce que les vérifications nécessaires fussent faites pour qu'on sache si ce sont les notices de Gregory ou celles de Mgr Eustratiadès et du R. P. Spiridion qui méritent le plus de confiance. MAURICE GOGUEL.

GASTON ETCHEGOYEN, *L'Amour divin. Essai sur les sources de sainte Thérèse.* Bordeaux et Paris, 1923.

Le volume du regretté Gaston Etchegoyen constitue le 4e fascicule de la Bibliothèque de l'Ecole des Hautes Etudes hispaniques. Depuis cette

---

[1] Notons en outre que les dimensions des manuscrits sont données par Gregory en milimètres par Eustratiadès-Spiridion en centimètres. Les indications d ailleurs ne concordent pas. Par ex. N° 84, G. 27, 7 × 22. ES. 27 × 21; N° 85, G. 27 × 20 ES. 26 × 19; N° 101, G. 29,8 × 23,5 ES. 28 × 21 etc. Même désaccord pour le nombre des feuillets par ex. N° 84, G. 286. ES. 291; N° 85, G. 188. ES. 190; N° 138, G. 237. ES 233 etc. G. indique régulièrement le nombre des colonnes ce que ne font pas toujours ES. Il donne le nombre des lignes par page ce que ne fait pas ES.

publication un autre fascicule de la même collection, le neuvième, a été consacré aux Aphorismes de saint Jean de la Croix, dont M. Baruzi a donné le texte et une traduction avec introduction et notes. On ne peut que se réjouir de la faveur dont jouit le mysticisme auprès des érudits. Un esprit de sain réalisme succède à la critique hâtive qui s'était trop contentée de classer et de juger les états religieux d'après leurs caractères extérieurs, sans prendre suffisamment garde aux *choses* dont parlent les auteurs. Comme le dit G. Etchegoyen, « les études sur la nature de l'amour divin, ses causes surnaturelles ou physiologiques, ses effets pathologiques ou sociaux, ses rapports avec l'amour humain ou la névrose, sa valeur religieuse ou métaphysique se sont multipliées alors que l'étude désintéressée de l'expression et de la doctrine n'a pas encore été entreprise. » (p. 51.)

Gaston Etchegoyen, qui travailla à l'Ecole pratique des Hautes études sous la direction de MM. F. Picavet et A. Morel-Fatio, puis à l'Ecole des Hautes études hispaniques, où le reçut M. P. Paris, et enfin à l'Ecole française de Rome, avait compris qu'une étude de sainte Thérèse ne pouvait être féconde que si elle reposait sur une exacte compréhension des textes. Au lieu de les interpréter à la lumière de notre psychologie, souvent fort courte, il voulut les replacer dans leur milieu, dans la tradition où ils étaient nés, et remettre en honneur autour de la Carmélite les mystiques et les directeurs qui l'avaient aidée à prendre conscience de son expérience. Guidé par un article de M. Morel-Fatio sur les lecteurs de sainte Thérèse (Bulletin hispanique, mars 1908), il entreprit de refaire lui-même les lectures de la sainte, autant que possible dans le texte même qu'elle avait eu sous les yeux. Ainsi se dégageait une vue neuve et précise de la formation et du développement de sa personnalité ; et, grâce à cette œuvre érudite, beaucoup de constructions arbitraires s'évanouissaient, en même temps que se posaient sous leur vrai jour quelques-uns des problèmes essentiels du mysticisme. Gaston Etchegoyen est mort prématurément en 1922, âgé de 32 ans. Sa thèse était alors chez l'imprimeur. La publication posthume que nous en avons n'a donc pas reçu la dernière mise au point que seul l'auteur pouvait lui donner. Tel quel c'est un travail clair, bien charpenté, riche en citations d'auteurs inédits, et en suggestions fécondes.

Thérèse de Ahumada commence à prendre le goût de la piété aux environs de la vingtième année seulement, en particulier auprès d'un oncle qui lui apprit à aimer les « bons livres ». Entrée en 1535 au couvent de l'Incarnation, elle tombe gravement malade et reçoit bientôt du même oncle le Troisième abécédaire spirituel, de Francisco de Ossuna, une des œuvres maîtresses de la mystique franciscaine. Elle commence à s'initier à la contemplation, mais pendant 18 ans elle connaîtra la lutte sans arriver aux victoires décisives. Son développement se poursuit sous l'influence des Confessions de saint Augustin, de l'Ascension du Mont Sion, de Bernardino de Laredo, franciscain. Une énergique direction spirituelle lui donna l'empreinte de la méthode ignatienne, qui relève l'humanité du Christ et impose une stricte discipline à la mystique trop portée aux recueillements et aux goûts spirituels. En 1559 sainte Thérèse qui ne sait pas le latin est privée de ses lectures favorites par le décret de l'Inquisition mettant à l'index les ouvrages de dévotion écrits en castillan. Elle subit encore l'influence dominicaine du P. Pedro Ibanèz, et elle commence bientôt son activité de réformatrice et de fondatrice de monastères.

Après avoir retracé la *biographie* de la Carmélite, G. Etchegoyen

étudie *l'art d'aimer* tel qu'il se dégage de ses ouvrages. Il montre les sources de son inspiration principalement chez Francisco de Ossuna et Bernardino de Laredo, chez le dominicain Luis de Granada, dans la Vita Christi de Ludolphe de Saxe, à travers laquelle sainte Thérèse connut les Evangiles. La discipline des images et des sentiments, l'oraison, sont conçues sous une forme nettement traditionnelle. Il faut prendre à la lettre les passages où sainte Thérèse accuse la pauvreté de son imagination.

*L'expérience sensible, intellectuelle et morale*, de l'amour avait déjà reçu une abondante expression chez les prédécesseurs de sainte Thérèse. C'est dans l'expérience active de la réformatrice que se manifeste le mieux son originalité.

La plupart des *expressions* et des *métaphores* extrêmement nombreuses qui lui servent à décrire l'amour divin avaient déjà été employées avant sainte Thérèse. Soit paresse de l'imagination, soit humilité volontaire, elle crée le moins possible. Avec les Franciscains elle emprunte à la nature et à la société les images de l'eau, du feu, de la lumière, et celles du maître, du médecin, du seigneur, etc. pour désigner les rapports de l'âme avec son aimé. Elle se nourrit des textes consacrés par la tradition mystique : l'Oraison dominicale, le Cantique des Cantiques, les passages relatifs à Marthe et à Marie.

Les *allégories* qui font la synthèse de l'expérience mystique expriment mieux, par leur agencement et leur orientation plutôt que par leur matière, l'originalité de sainte Thérèse. L'allégorie du jardin et de l'arrosage (dans le Livre de la vie), celle des sept demeures du Château intérieur, synthétisent sa propre conception des étapes de l'oraison et de l'union mystique. Elle les complète par le symbolisme du ver à soie, et celui, si peu original, des noces spirituelles.

Ces analyses sont la base de très intéressantes suggestions sur le problème mystique en général ; nous les résumerons ainsi :

1° En ce qui concerne la personnalité de sainte Thérèse, il y aurait lieu de modifier le jugement courant qui fait d'elle un génie original. Elle serait en réalité le produit le plus parfait de toute une tradition mystique. Sa grandeur serait due à l'exact équilibre des actions qui se sont exercées sur elle, et à la vigueur d'une âme capable de revivre dans son expérience et dans son œuvre des données multiples et jusque là éparses.

2° Si sainte Thérèse emprunte à la tradition l'essentiel de son vocabulaire, en particulier les images des fiançailles, de l'amour conjugal, et aussi celle si discutée du dard embrasé (p. 240), il faut y voir, non l'expression d'une expérience impure, mais l'usage normal de métaphores consacrées pour désigner des jouissances spirituelles, dont les mystiques eux-mêmes ont très bien su faire la critique.

3° L'originalité de sainte Thérèse, si elle n'est pas à chercher dans la pensée ni dans son œuvre littéraire, résiderait dans son activité réformatrice

Il y a beaucoup à retenir des conclusions que nous dégageons ainsi du travail de G. Etchegoyen. La première contredit l'opinion couramment admise, selon laquelle sainte Thérèse ne devait rien qu'à son propre génie et aux inspirations directes de Dieu (Cf. Œuvres complètes de sainte Thérèse de Jésus, tome I, Paris 1907, Introduction). Une appréciation exacte devra être cherchée entre ces deux thèses extrêmes. G. Etchegoyen, dont toute l'attention s'est concentrée sur les lectures de la sainte, a insuf-

lisamment marqué l'originalité de son intuition psychologique. Mais la base de ce travail, établie par de patientes recherches, reste très solide.

Quant au deuxième point, on ne peut que souscrire aux conclusions prudentes de l'auteur. Enfin, malgré les réserves que nous avons dû faire relativement à l'originalité de la pensée thérésienne, qui demeure plus grande que ne le veut l'auteur, la dernière conclusion sus-mentionnée fournit une indication précieuse pour la synthèse philosophique qu'il reste à entreprendre après ces analyses littéraires. G. Etchegoyen n'a pas eu le temps de se consacrer à ce nouveau travail. Mais, par une intuition remarquable, il a probablement marqué à l'avance le point où l'on devra chercher, non pas certes l'unique originalité, mais le sommet de l'expérience mystique de la grande Carmélite, cet *au delà* de toute expérience sensible, qui fut pour Jean de la Croix une joie métaphysique, et qu'elle chercha peut-être dans une activité tout orientée vers le salut des autres âmes.

Louis DALLIERE.

Imprimerie Alsacienne, Strasbourg

Le gérant: A. Causse

# L'origine du Décalogue

*(Suite)*

## V. — *Les décalogues cultuels et les liturgies du renouvellement de l'alliance.*

Puisque les décalogues composés pour l'usage cultuel ne sont pas sortis des formules de bénédiction et de malédiction, la question se pose s'ils sont en rapport avec la coutume (examinée précédemment) qui consistait à proclamer, devant le peuple réuni dans le temple pour la fête du renouvellement de l'alliance, les commandements divins et, en particulier, à l'exhorter à la fidélité à l'alliance. Le rapport est manifeste, mais il s'agit de le préciser. Laquelle de ces pratiques cultuelles est la plus ancienne et laquelle est issue de l'autre ou a subi son influence?

En premier lieu, il faut remarquer que les psaumes qui font allusion à une exhortation prononcée à l'occasion de la fête du renouvellement de l'alliance sont probablement de date plus récente que J, peut-être même que la péricope du Sinaï de E. Le psaume L porte la marque d'une religiosité qui, tout en ne s'expliquant pas exclusivement par la prédication des prophètes, en a pourtant subi l'influence[1]. Le psaume LXXXI appartient probablement aussi à une époque relativement récente, sans doute aux temps « postexiliques »[2]. Le psaume parallèle XCV est encore plus récent ; le psaume CXXXII et l'oracle contenu dans psaume LXXXIX, $_{20-38}$ remontent par contre à la fin de l'époque des Rois.

En outre, il faut tenir compte du fait que les liturgies des psaumes cultuels et prophétiques dont il est question ici, ne parlent que d'une façon tout à fait générale et vague des commandements de Yahvé qui doivent être proclamés à l'occasion du renouvellement de l'alliance. Elles ont toujours l'air de faire allusion à une chose connue déjà par ailleurs; elles n'ont pas

[1] v. Ps. St. VI, p. 51—58.
[2] v. Ps. St. II, p. 87.

besoin, semble-t-il, de préciser les commandements particuliers; presque toujours elles se contentent d'expressions tout à fait générales (v. plus haut p. 424 sqq.). Il en est de même, en dernier lieu, pour le psaume L; il est vrai que, parmi les commandements connus, ce psaume en mentionne seulement quelques-uns à titre d'exemple et les proclame avec une insistance particulière; mais il paraît bien que c'est là un trait secondaire provenant de l'influence de la réforme prophétique. L'allusion toute générale aux « commandements » ou « voies » de Yahvé représente certainement le stade primitif, en tous cas le stade plus ancien, dans ce genre d'exhortation.

Dès lors il paraît fort difficile de dériver de cette exhortation tout à fait générale à la fidélité la proclamation et la recommandation expresse de tout un recueil de commandements particuliers tel que nous le trouvons dans les décalogues. Il est au contraire bien plus probable que cette exhortation, sous sa forme actuelle, présuppose la lecture liturgique des décalogues.

On peut faire valoir en faveur de cette thèse une autre observation. Il est un peu étrange que la situation cultuelle et mythologique présupposée dans ces liturgies, à savoir l'épiphanie du dieu qui vient pour renouveler l'alliance, épiphanie annoncée par le prophète du culte et saluée par la communauté dans un hymne d'introduction (comp. ps. LXXXI; XCV), aboutisse à un discours d'exhortation comme dans les psaumes LXXXI et XCV, voire même à une réprimande comme dans le psaume L; on s'attendrait pourtant à ce que primitivement l'épiphanie cultuelle eût son point culminant dans la promesse pathétique du bonheur et de toutes les bénédictions qui doivent résulter de l'observation de l'alliance. *Dans cet ensemble*, l'exhortation à la fidélité à l'alliance ou même la recommandation de commandements particuliers, est un trait secondaire. L'élément primitif est, dans les liturgies de ce genre, l'annonce de l'épiphanie et la promesse; le discours d'exhortation est un élément secondaire qui est présupposé, il est vrai, déjà dans un morceau récent de J. (Ex. XIX, $_{4\text{-}6^a}$; v. plus haut). Dès lors on peut conclure que ce trait secondaire appartenait, à l'origine, à une autre partie de la liturgie de la fête, à savoir, précisément à l'utilisation liturgique des décalogues et qu'il a pénétré dans les liturgies du renouvellement de l'alliance et de l'épiphanie seulement après coup.

D'autre part, cette utilisation est aussi en rapport avec l'idée du renouvellement de l'alliance et avec l'idée du dieu qui révèle sa nature et sa volonté; cela ressort clairement des for-

mules d'introduction des décalogues qui présupposent les mêmes conceptions et présentent le même texte que celles des liturgies du renouvellement de l'alliance (v. plus haut). Mais l'utilisation cultuelle des décalogues a été, à un moment donné, une partie indépendante, dans la liturgie de la fête du renouvellement de l'alliance, à côté de l'annonce du dieu qui se révèle et à côté de la salutation qui lui est adressée. Si l'on pose de nouveau la question de priorité, d'une part pour l'annonce et la louange du dieu qui se révèle dans le culte, d'autre part pour la proclamation des commandements de l'alliance, il ne saurait être douteux que la première de ces conceptions et coutumes cultuelles est la plus ancienne. A l'origine, l'épiphanie a lieu en vue de l'alliance et de la promesse de bénédiction et non pas en vue d'une proclamation de la loi. Celle-ci est par rapport à l'épiphanie cultuelle, un trait secondaire, bien que les liturgies d'épiphanie *actuelles* aient subi l'influence de l'idée et de la coutume de la proclamation de la loi.

Cela revient à dire que l'annonce de l'épiphanie du dieu de l'alliance est, avec les conceptions qu'elle implique, l'institution cultuelle à laquelle se rattachait la lecture d'un décalogue de l'alliance et à laquelle les décalogues cultuels ont emprunté l'idée de renouvellement de l'alliance et les formules d'introduction annonçant la manifestation du dieu. Cependant la récitation cultuelle des décalogues — ou de recueils de lois analogues — comme tels ne peut pas être sortie directement de cette liturgie du renouvellement de l'alliance. Nous avons donc trouvé le tronc sur lequel la proclamation cultuelle des commandements divins a été greffée, mais non pas la racine même de cet usage cultuel. Nous n'avons pas encore résolu la question de savoir, comment on en est venu à mettre en rapport des commandements divins avec un antique culte sacrificiel et des rites agissant « ex opere operato ». Le culte de l'ancien peuple d'Israël, dans son essence, n'a pourtant pas été un culte de la parole, ni de la prédication ni de l'exhortation!

## VI. — *Les décalogues cultuels et la « tora de l'entrée ».*

*a*) Pour répondre à la question que nous venons de formuler, *Bentzen*[1] qui, pour l'essentiel, partage mon opinion sur l'origine cultuelle des décalogues, a tiré argument d'une remarque faite par *Söderblom* dans son livre *Gudstrons Uppkomst* : La

[1] ouvr. cité, p. 339 sqq.

proclamation de certains commandements rituels et moraux serait, en beaucoup d'endroits, liée aux rites d'initiation destinés à faire entrer les jeunes gens dans la société des adultes. La circoncision ayant été primitivement en Israël un rite de consécration qui marquait le passage dans l'âge viril[1], *Bentzen* admet qu'une proclamation de certains commandements aurait été faite à cette occasion en Israël. Il convient toutefois que nous ne savons rien de positif là-dessus; l'origine des décalogues cultuels (d'après lui *du* décalogue) pourrait aussi s'expliquer autrement.

Je crois que l'analogie indiquée ne peut pas servir d'argument. En effet, s'il est vrai que l'énoncé de certaines règles accompagnait l'initiation à la société des hommes, nous ne possédons cependant aucun indice permettant d'affirmer que la religion et le culte israélites aient jamais été organisés comme une société d'hommes. On pourrait supposer un tel état de choses tout au plus pour les Sémites primitifs, c'est-à-dire pour une période où « Israël » n'existait pas encore. Quant au culte du peuple d'Israël à l'époque historique, les femmes et les enfants y prenaient part. Or les décalogues cultuels datent précisément de l'époque historique d'Israël. Ce fait doit être reconnu même par ceux qui voudraient faire intervenir ici l'hypothèse de l'origine « mosaïque » des décalogues (ou *du* décalogue).

*b*) Pour parvenir à une solution, il convient de considérer une certaine catégorie de psaumes que l'on pourrait appeler les « liturgies de l'entrée ». Ce sont les psaumes XV et XXIV imités dans les paroles prophétiques d'Esaïe XXXIII, $_{14}$ sq. et Michée VI, $_{6-8}$. Ces psaumes commencent par cette interrogation: « qui pourra monter sur ta montagne ? qui pourra séjourner sous ta tente ? » Et la réponse énumère les conditions que doit remplir l'adorateur.

α) Avec *Kittel* j'avais d'abord[2] pensé que ces psaumes auraient été formés sur le type des formules casuistiques de bénédiction à plusieurs membres. Je me fondais sur le fait que si la question se rapporte aux conditions sous lesquelles il était permis de « monter », la réponse par contre parle des conditions sous lesquelles on recevait bénédiction.

Actuellement cette interprétation ne me paraît plus soutenable. Outre que l'existence de semblables formules de bénédiction n'est attestée nulle part ailleurs, il faut remarquer que

---

[1] v. *Johs. Pedersen.* Israel I—II, p. 386. Edition anglaise (London, Humphrey Milford 1926), p. 492.

[2] Ps. St. V, p. 57—60.

« recevoir la bénédiction » est une locution toute courante dans l'ancien peuple d'Israël signifiant « entrer en jouissance des bienfaits du culte », ou simplement « prendre part au culte » ; car il était entendu que quiconque prend part au culte, en est aussi digne et en retire le profit; d'ailleurs « recevoir la bénédiction » est, d'une façon générale, le but de tout l'ancien culte israélite [1]. Dans le psaume XXIV, 5, « recevoir la bénédiction » est donc, d'après le sens, synonyme de « monter à la montagne de Yahvé » v. 3 (pour y recevoir les bienfaits que procure le culte), et il n'y a pas ici d'allusion à une formule de bénédiction déterminée à laquelle la réponse aurait été empruntée.

β) J'ai montré ailleurs que les psaumes sus-mentionnés, de même que les psaumes de renouvellement de l'alliance, font partie de la fête de l'automne et du nouvel an, qu'ils sont en rapport avec la grande procession solennelle de la fête et qu'ils nous renseignent sur un rite important de cette procession [2].

---

[1] v. Ps. St. V. p. 13 sqq. — Il n'en était pas de même dans le judaïsme où le culte devint une vénération de Yahvé.

[2] v. Ps. St. II, p. 118—120; comp. Ps. St. V, p. 59 n. 1. — J'en résume ici les principaux arguments. Les « psaumes de l'intronisation » proprement dits, c'est-à-dire psaumes XLVII; XCIII; XCV—C ne sont pas susceptibles d'une explication « historique » telle qu'elle a été tentée par *Ewald* et d'autres; car il ne visent que des faits mythiques; mais ils ne peuvent pas non plus être interprétés à l'aide de l'eschatologie, comme *Delitzsch*, *Gunkel* et d'autres ont voulu le faire; car d'une part, nous n'y trouvons aucun indice attestant que nous avons ici des hymnes devant être chantés dans l'avenir; d'autre part, ils font allusion à des faits nouveaux et actuels. Il ne reste donc que l'explication « cultuelle » : C'est seulement dans le culte et dans l'expérience qu'on y fait que les faits (mythiques) sur lesquels repose le salut, sont répétés, qu'ils sont représentés et éprouvés comme des faits nouveaux et actuels. Ces psaumes présupposent une fête cultuelle célébrée chaque année comme fête de l'intronisation de Yahvé; analogue à la fête de l'intronisation d'Anou ou de Mardouk ou d'Aššour que l'on célébrait à Ourouk, Babel, Aššour. A l'idée de la royauté du Dieu se rattache, dans les mêmes psaumes, celle de la domination sur le monde, de la création renouvelée du monde (avec le combat contre le dragon, la victoire sur la mer etc.) qui était considérée comme le fondement du règne et de la domination sur le monde, en outre l'idée de la victoire sur les puissances païennes qui étaient en relation avec la mer primitive et le chaos, l'idée de la confusion des dieux, enfin celle du jugement de Yahvé sur tous ses ennemis qui étaient en même temps les ennemis d'Israël: ennemis cosmiques, démoniaques et humains. Une procession solennelle — l'entrée du nouveau Dieu-Roi — était la partie capitale de la fête: comp. elā ps. XLVII, 6, accompagné de la terūeā et du qōl šōfār. — Cette fête était sans doute la vieille fête de l'automne et du nouvel an d'où est sorti aux époques exilique et post-exilique, comme fête indépendante, le jour du nouvel an, jôm hatterūea, jôm haššōfār. La tradition juive tout entière, depuis la Michna jusqu'à nos jours montre que la fête de l'automne (des tabernacles) et du nouvel an était considérée comme la fête du règne de Yahvé (comp. les Malkijot), de la création, du

C'était sans doute une coutume que les participants de la procession, arrivés à la porte du temple, demandassent à quelles

---

son du šōfár, du jugement (détermination du sort; comp. à Babylone, la fête du nouvel an consacrée à Mardouk) et de la grande procession. Ainsi la Michna mentionne comme psaumes des tabernacles et du nouvel an plusieurs psaumes d'intronisation et entre autres aussi le psaume LXXXI qui, étant parallèle au psaume XCV, appartient à cette catégorie. — Le rapport étroit des psaumes XCV et LXXXI avec les cantiques de l'intronisation et du nouvel an prouve qu'à cette fête se rattacha aussi l'idée de l'alliance renouvelée sur la base des commandements fondamentaux; car le fait que Dieu, au moment où il paraît pour l'épiphanie, fait proclamer par un prophète les commandements de l'alliance, présuppose qu'il est venu pour conclure une alliance. Dans le psaume XXIV, tous les traits caractéristiques du rituel de l'intronisation sont réunis: création, règne de Yahvé, procession solennelle avec le symbole de Yahvé (arche). Puisque ces traits ne s'appliquent à aucune autre fête connue, il est certain que ce psaume a été composé pour cette fête; par conséquent, il faut aussi admettre un rapport de la tora de l'entrée (partant du psaume XV) avec la procession de la fête de l'intronisation; rappelons que, dans l'imitation prophétique Es. XXXIII, un rapprochement est fait entre le règne de Yahvé et la tōra de l'entrée. — Mais le cercle peut encore être élargi. Le psaume XXIX rappelle de très près les conceptions des psaumes de l'intronisation (lutte avec les puissances du chaos, création, règne de Yahvé: Yahvé trône comme roi et dispensateur de benédiction au-dessus de la mer primitive; malkût; comp. aussi la correspondance entre v. 1 sq et XCVI, 7—9). — En outre, il convient d'adresser, au commencement de l'année *nouvelle*, au roi *nouveau* un cantique *nouveau* (XCVI, 1; XCVIII, 1); voilà pourquoi les ps. XXXIII (cantique nouveau; création; jugement, domination sur le monde) et CXLIX (cantique nouveau, règne, création, jugement) entrent aussi en considération dans cet ordre d'idées. — La venue de Yahvé pour son avènement est l'épiphanie du Dieu par excellence; par là il s'est manifesté, hôdi$^{a}$ε, gillā. XCVIII, 2; depuis ce moment, il trône dans Jérusalem, sa ville, qui, pour cette raison, est sainte et invincible; tous ses ennemis périssent, lorsqu'ils se lèvent contre elle. Ce sont là les idées directrices des psaumes XLVI, XLVIII et LXXVI; voici les principales idées développées dans ce psaume XLVI: la victoire sur le chaos de la mer primitive qui symbolise tous les peuples et les puissances ennemies; la sanctification de la demeure de Yahvé qui vient de faire son entrée; la domination sur le monde; l'inviolabilité; la manifestation (révélation) de la vraie nature de Yahvé (de$^{e}$ū kī $^{a}$nōkī elōhīm (Ps. XLVI, v. 11). Il faut rapprocher de ces psaumes le psaume LXXV (la destruction de la puissance du monde mise en parallèle avec l'écrasement du chaos, v. 4, le jugement et la domination sur le monde) et le psaume LXXXII (le jugement sur les puissances cosmiques, les «dieux», comp. XCVII; le règne — lire: timšōl v. 8 avec Wellhausen). — L'entrée de Yahvé dans son temple marquait en même temps la consécration du sanctuaire, ps. XLVI, 5; le ps. XCIII, 5 fait également allusion à la sanctification du temple qui a eu lieu en même temps que l'intronisation. Cette influence sanctifiante est en accord avec le fait reconnu depuis longtemps qu'une nouvelle consécration du temple avait lieu à l'occasion de la fête de l'automne et du nouvel an, d'où s'est détaché plus tard le grand jour de l'expiation; la fête de l'automne est en même temps la fête de consécration du temple, qui «rappelle» sa construction et sa première inauguration; cette coïncidence est confirmée par le fait que la tradition — tradition exacte ou non, peu

conditions il était permis d'entrer et de participer aux bénédictions du sanctuaire et de la fête (ps. XXIV, 3; XV, 1; comp.

---

importe — place la consécration du temple de Salomon en automne, au commencement d'Etanim-Tischri (I Rois VIII, 2) et que le récit de l'Elohiste sur l'introduction du culte de Yahvé à Jérusalem II Sam VI — récit qui naturellement ne provient pas de sources contemporaines — décrit cette solennité avec des traits empruntés à la procession de la fête de l'automne. Ce rapprochement est confirmé par le Chroniste qui fait chanter aux Lévites à l'occasion du transport de l'arche, des cantiques composés uniquement de citations de psaumes de l'intronisation (I Chron. XVI, 8-35). La fête de l'automne ayant été, en même temps, la fête de la consécration du temple, la liturgie dramatique du ps. CXXXII fait partie du rituel de cette fête. Ce fait est confirmé par l'allusion à la procession de l'arche et par l'allusion à la résidence éternelle de Yahvé à Jérusalem. Un lien entre la fête de la consécration du temple et celle de l'intronisation et de la création se trouve dans l'idée que l'apogée de l'œuvre créatrice est marquée par la création du lieu de culte, qui est la capitale spirituelle de la communauté ou du peuple; il en est ainsi dans l'épopée babylonienne de la création et de l'intronisation de Mardouk, qui servait sans doute de mythe cultuel à la fête du nouvel an. — Cependant le règne de Yahvé n'a pas toujours été conçu à la façon universaliste et en rapport avec l'idée de création, mais dans un sens plus étroit et plus nationaliste (influence du yahvisme historique et national; Yahvé considéré comme le dieu, qui se révèle dans l'histoire). Alors on a regardé comme actes fondamentaux du Dieu-Roi la délivrance du pays d'Egypte, le miracle de la mer rouge et l'alliance du Sinaï. (Dtn. XXXIII, 4; Ps. CXIV, 2). Ensuite ces faits sur lesquels est basé le salut ont été mis en parallèle — naturellement sous une forme mythologique — avec la lutte contre la mer primitive et avec la création. Les psaumes de l'intronisation proprement dits contiennent aussi des allusions à ces faits (XCV, 8 sqq.; XCVII, 5 sq.; XCIX, 6 sqq.), et c'est encore par suite d'un rapprochement entre la création (lutte contre le chaos) et l'exode que l'Egypte est désignée comme le dragon Rahab-Tehom (ps. LXXXVII, 4a; Es. XXX, 7); il convient aussi de rappeler la façon dont les psaumes de la fête de l'intronisation (ps. XXXIII, 16 sq; LXXVI, 7) se servent du motif «chars et chevaux» (comp. Ex. XV, 2). Il est donc légitime de supposer que des psaumes qui relient la conception du règne de Yahvé avec l'histoire de l'exode, étaient aussi primitivement des psaumes de la fête de l'automne, même si plus tard ils ont été utilisés comme psaumes du päsaḥ. Mentionnons comme psaumes de ce genre le ps. CXIV; Ex. XV, 1b—18 (le petit lac Birket-et-Timsah [sic! non pas la mer rouge] étant considérée comme tehōm et la délivrance d'Israël comme la victoire sur la mer primitive, le règne de Yahvé étant le couronnement de l'œuvre de salut, la fondation du lieu saint l'acte final de l'œuvre créatrice; comp. plus haut l'épopée de Mardouk). — La fête de l'automne est en même temps la fête de la bénédiction et de la fertilité assurées pour l'année à venir (comp. le rite du mai et le rite de l'eau qu'on puise, etc.). Il s'ensuit que p. e. les ps. LXXXV et CXXVI doivent être rapprochés également de la fête de l'automne. Le second fait partie des psaumes ma'alot ainsi que le psaume CXXXII déjà mentionné plus haut. Le terme maʿᵃlā=«monter» désigne précisément la procession solennelle marchant vers le sanctuaire, il est hors de doute que le cahier des psaumes ma'alot a été réuni pour la fête en question bien qu'il faille convenir d'autre part de ce que plusieurs d'entre ces psaumes étaient primitivement destinés à d'autres usages et qu'ils n'ont

Es. XXXIII, 14); après quoi suivait la réponse des prêtres gardiens de la porte. Question et réponse sont ainsi exprimées dans le psaume XXIV, 3-6:

Qui a le droit de monter sur la montagne de Yahvé?
Qui a le droit de se tenir sur le lieu sacré?
Quiconque a les mains pures et le cœur innocent,
Quinconque n'incite pas son âme à une action mauvaise[1].
Celui-là recevra de Yahvé la bénédiction
Et le bonheur de la part du dieu.
Voilà le sort du peuple qui ‹sollicite Yahvé›.
Et qui cherche ‹la face du dieu de› Jacob.

La réponse contient des éléments rituels et des éléments moraux. Dans la pureté des mains, toutes les lustrations rituelles nécessaires sont impliquées. Mais cette pureté consiste aussi à se garder de péchés tels que le meurtre, la fraude, l'iniquité, etc. Par « action mauvaise » est désigné « ce qui est vain et nuisible » (šāw) toute relation avec les puissances magiques et démoniaques, entre autres aussi celle avec des « dieux étrangers », avec les ʾᵃlīlīm est visée[2].

Tandis que l'instruction donnée dans le psaume XXIV est toute générale, elle est formulée, dans le psaume XV, d'une façon plus détaillée:

Qui aura le droit d'habiter sous ta tente?
Qui aura le droit de demeurer sur ta montagne sainte?
1. Quiconque marche dans les voies de la droiture et fait ce qui est juste.

---

été transformés en psaumes de la communauté et de la fête de l'automne que par une interprétation secondaire. — On peut apercevoir les idées et les mythes et parfois aussi les rites de la fête dans les psaumes que nous venons de mentionner et probablement aussi dans le psaume LXV [qui, malgré *Gunkel* n'est pas un chant du printemps, mais un chant de la moisson, rappelant l'œuvre accomplie dans la nature durant toute l'année depuis l'époque des pluies jusqu'à la moisson] LXVII, CXVIII, peut-être aussi le psaume VIII (avec l'idée de création), et le psaume L (qu'il faut interpréter d'après LXXXI et XCV), et LXXXVII (comp. XLVI; XLVIII et plusieurs psaumes ma'alot). Je ne prétends pas que tous ces psaumes aient été écrits expressément en vue de la fête de l'automne, du nouvel an et de l'intronisation, mais que leur contenu est emprunté au complexus d'idées, ayant trait à cette fête et ne peut être expliqué que par là. Si j'emploie, pour abréger, l'expression de fête de l'intronisation, j'entends par ce terme la fête de l'automne tout *entière;* j'aurais pu dire tout aussi bien avec *Volz* « fête du Nouvel an de Yahvé ».

[1] La ligne surchargée au point de vue du mètre « quiconque ne fait pas de faux serment », v. 4b, est sans doute une adjonction faite d'après XV, 4b. — Lire au v. 6: dōrᵉšê jahwä et pᵉnê ēl jaᶜᵃqōb.

[2] Ps. St. I, p. 50 sqq.; *Johs. Pedersen.* Israel I—II, p. 321.

2. Quiconque dit la vérité avec le cœur (et non pas seulement avec la bouche).
3. Quiconque ne donne pas libre cours à sa langue (en prononçant des paroles de malheur).
4. Quiconque ne fait pas de mal à son frère.
5. Quiconque ne charge pas ses parents d'ignominie.
6. Quiconque méprise celui qui est rejeté (par Yahvé).
7. Quiconque honore ceux qui craignent Yahvé.
8. Quiconque jure < > et ne rompt pas son serment.
9. Quiconque ne place pas son argent à intérêt.
10. Quiconque ne se laisse pas corrompre aux dépens de l'innocent.

Ici l'élément rituel est complètement refoulé à l'arrière-plan, bien qu'on puisse admettre qu'il est présupposé comme condition préalable; sous ce rapport, ce psaume se rapproche du décalogue, d'autant plus qu'il n'est pas tout à fait impossible, comme l'a supposé *Kittel*, que primitivement il ait été composé pour d'autres buts que le culte et qu'il ait seulement imité le genre cultuel[1]. En tout cas, nous apercevons ici l'influence de la prédication prophétique.

γ) Le fait qu'au point de vue du fond, notre psaume est en rapport avec le décalogue, peut être considéré comme certain. Si le texte des commandements n'est pas identique avec celui du décalogue, ce sont, dans les grandes lignes, pourtant les mêmes préceptes fondamentaux s'appliquant à la vie sociale et religieuse d'une communauté relativement petite. Au point de vue de la forme, nous constatons une double concordance; d'une part dans la forme brève des commandements, d'autre part dans le chiffre 10. Le fait que le psaume XV indique précisément 10 conditions du salut et de la bénédiction, n'est certainement pas l'effet d'un hasard; il montre, au contraire, qu'une loi fondamentale du style liturgique a été observée ici comme dans les décalogues.

On pourrait considérer les décalogues cultuels comme l'élément primitif ; alors ce seraient eux qui auraient influé sur la tora liturgique de l'entrée, et ce serait d'eux que procéderait, d'une façon générale, la genèse d'une telle coutume cultuelle. Cependant la supposition n'est pas exacte. Car on ne conçoit

---

[1] Il ne me paraît pas cependant que cette hypothèse puisse être démontrée, et elle me paraît aussi peu vraisemblable que la conception, admise par un assez grand nombre de critiques, de l'origine «privée» des psaumes. *Gunkel*, dans son commentaire NHKAT, semble s'être également rangé, quant au psaume XV, à l'interprétation cultuelle et liturgique.

pas comment de l'usage cultuel d'un décalogue aurait pu sortir une scène dramatique rituelle qu'on aurait célébrée à la porte du temple à l'occasion de la procession de la fête. D'une part, dans les torot de l'entrée, nous ne trouvons aucune trace de l'idée d'alliance caractéristique pour les décalogues. D'autre part, il n'y est jamais fait allusion à des commandements de Dieu déjà connus, ce qu'il faudrait supposer, si les décalogues avaient existé antérieurement et avaient eu leur place fixe dans le culte. Il s'agit ici vraiment d'une instruction nouvelle qui est donnée sous forme de réponse à une question posée. Point d'allusion à un texte de loi déjà connu. C'est seulement dans Mich. VI, 6-8, imitateur du style liturgique, que nous voyons qu'un prophète, après avoir rejeté les propositions impliquées dans les questions posées par l'adorateur, a rappelé effectivement les commandements déjà connus; mais ces commandements il ne les a pas puisés dans les liturgies cultuelles, mais dans l'ancienne prédication prophétique bien connue de lui.

δ) Le rite de la tora de l'entrée doit donc avoir une origine indépendante de l'utilisation cultuelle des décalogues.

*Gunkel* (dans le commentaire des psaumes) a fait une remarque très juste qui indique la voie dans laquelle il convient de chercher une solution: « La question de savoir, qui a accès au sanctuaire de Dieu, a joué, dans les religions, le plus grand rôle depuis les temps les plus anciens ; car les biens suprêmes échoient à celui que Dieu agrée. » — Mais ce qui, dans une vieille religion, « joue le plus grand rôle », se cristallise nécessairement dans une institution ; car à l'époque primitive, religion et institution coïncident. L'institution est toujours liée d'une façon quelconque au culte, ce terme pris dans son sens le plus large. La visite du sanctuaire est un « culte » ; déjà la façon dont on entre dans l'enceinte sacrée, prend la forme d'une institution qui rappelle le rituel du culte. Lorsqu'on attache quelque importance à la question concernant les conditions de l'entrée, questions et réponses sont données sous forme liturgique.

Tout sanctuaire antique possédait ses règles propres qui devaient être observées par tous les visiteurs et qui sont caractéristiques pour sa liturgie et l'ordre du culte. Parmi elles il y avait souvent des prescriptions concernant la manière d'entrer dans le lieu saint. L'observation de ces règles était la condition de l'accès dans l'enceinte sacrée. Ainsi quiconque visitait le sanctuaire du buisson ardent au Sinaï, devait enlever ses souliers (Ex. III, 5). S'il y avait là un gardien du sanctuaire, nous

pouvons admettre qu'il a rappelé aux visiteurs et à ceux qui venaient de loin pour y faire leur pèlerinage, cette coutume essentielle, ce commandement.

Des prescriptions de ce genre ont existé un peu partout. Ainsi, d'après En-nadim, les femmes qui célébraient la fête de Tamûz de Harran el-bûkât ne devaient rien manger qui eût été broyé dans un moulin[1]; ce commandement — bien entendu, rappelé expressément — passait pour être la condition de la participation aux cérémonies sacrées. Sur l'autel de Zeus, à Délos, on ne pouvait sacrifier ni chèvre, ni porc, ni vache, et ce précepte était inscrit pour l'éternité sur une table dans le lieu saint[2]; il va sans dire que les visiteurs ont été instruits de cette loi d'une façon ou d'une autre, sans quoi ils auraient risqué de commettre un sacrilège. — Quiconque voulait entrer dans le sanctuaire de Men Tyrannos était astreint à s'abstenir d'ail, de viande de porc et de commerce avec les femmes pour un certain temps[3]; ce règlement a été, lui aussi, fixé par écrit, mais tout d'abord il était, sans doute, communiqué oralement à l'adorateur. — De même l'entrée dans le temple de Hemithéa à Kastabos sur le Chersonèse était soumise à des abstentions analogues (abstention de porc)[4]; dans le sanctuaire ou dans l'enceinte sacrée d'Alektrona, à Rhodes, il ne fallait pas non plus porter de viande de porc[5]. *Stengel* dit, en résumant ces coutumes concernant les temples grecs[6]: « De même que certaines enceintes sacrées et les ἱερά, beaucoup de temples n'étaient accessibles qu'à certaines catégories de visiteurs et sous certaines conditions, tandis que d'autres étaient ouverts sans conditions spéciales... Certains temples n'étaient accessibles qu'aux hommes, d'autres seulement aux femmes; pour d'autres il existait encore d'autres prescriptions. » Pour ce qui est du temple à Jérusalem, nous constatons qu'entre autres défenses, l'entrée du sanctuaire était interdite à tout aveugle ou paraly-

---

[1] D'après *Baudissin*, Adonis und Esmûn (Leipzig, Hinrichs 1911), p. 111.

[2] D'après *Baudissin* ouvr. cité, p. 146.

[3] D'après Baudissin ouvr. cité, p. 156 n. 3.

[4] Ouvr. cité, p. 157.

[5] Ouvr. cité, p. 158.

[6] *P. Stengel*, Die griechischen Kultusaltertümer[3] [Iwan v. Müller, Handb. d. klass. Altertumswissenschaft V 3] 1920, p. 28. Comp. aussi l'article « Kultus » de *Pfister* dans la Real-Encyclopädie der class. Altertumswissenschaft de *Pauly-Wissowa*.

tique[1]. La même interdiction fut appliquée aux eunuques[2] et au « mamzer »[3], de même aux lépreux[4] et, en général, à tous ceux qui, par suite d'une maladie ou d'une anomalie quelconque, étaient impurs, soit pour toujours, soit passagèrement.

Parmi les conditions d'entrée que nous venons de mentionner à titre d'exemple, il y en a que l'adorateur ne peut pas remplir à son gré au moment de l'entrée même, mais qui se rapportent à une attitude qu'il doit observer toujours ou pendant une période relativement longue avant la visite du temple. Ainsi on peut affirmer avec certitude qu'une règle commune à tous ou, en tout cas, à la plupart des temples sémitiques exigeait des visiteurs de se conserver « purs » pendant un certain temps avant l'entrée, bien que les conceptions de la pureté fussent très différentes selon les cultes. En Israël, la « pureté » acquise par des lustrations et des abstentions est souvent imposée comme condition *sine qua non* pour tout contact avec le sacré, par conséquent aussi pour l'entrée dans le sanctuaire[5].

Cette exigence de pureté générale était, sans doute, connue de tout le monde. Mais tout le monde ne pouvait pas savoir quelles règles de pureté particulières devaient être observées dans chaque cas et dans les différents sanctuaires; le pèlerin venant peut-être de loin ne pouvait pas toujours savoir ce qu'il était tenu d'avoir fait ou n'avoir pas fait avant de mettre le pied dans l'enceinte sacrée. Il n'y avait pas d'autre moyen que de demander au prêtre gardien du sanctuaire ou de la porte: Qui peut entrer? A quelles conditions a-t-on le droit de pénétrer dans le temple?[6] Il était d'autant plus nécessaire de poser cette question, que tels péchés ou crimes commis dans le passé pouvaient rendre la participation au culte impossible, comme c'était le cas en beaucoup d'endroits, en particulier chez les

---

[1] II Sam V, 8 habbajit désigne une maison déterminée, la maison par excellence, le temple, comp. Lev. XXI, 18 (la défense y est limitée aux prêtres). Toute l'anecdote contenue dans Sam. V, 6b—8 est une légende étiologique destinée à expliquer la règle que l'on doit observer pour avoir le droit d'entrer dans la « maison » v. 8: les termes d'« aveugles » et de « paralytiques », se rapportaient, selon la légende, primitivement aux Jébusites qui ont été punis à cause de leur vantardise et qui effectivement ont dû se laisser égorger comme des aveugles et des paralytiques, lorsque David prit la forteresse.

[2] Dtn. XXIII, 2.

[3] Dtn. XXIII, 3.

[4] Lév. XIII.

[5] Comp. entre autres. Ex. XIX, 10 sqq.; I Sam. XXI, 5 sqq.

[6] Comp. *Ffister*, article Kultus dans *Pauly-Wissowa*, Realencyklopädie, au sujet des coutumes cultuelles chez les Grecs: le prêtre donnait au visiteur du sanctuaire qui désirait un oracle ou la guérison, les instructions et les prescriptions nécessaires sur l'abstinence de vin et le jeûne, sur l'immolation du bélier, etc. »

Grecs[1]. Des règles analogues étaient en vigueur en Israël. Lorsque, dans le culte, la malédiction est prononcée solennellement contre certaines catégories de malfaiteurs (Dtn XXVII, $_{14}$ sqq.), il faut sous-entendre naturellement l'idée que ceux-ci sont exclus du culte et que la malédiction frappera instantanément celui qui, malgré son indignité, oserait mettre le pied dans le sanctuaire et voudrait avoir place dans la communauté sainte. Il est probable que, déjà dans les temps anciens, de grands criminels tels que parricides, fratricides, sorciers, ceux qui maudisaient leurs parents etc., étaient exclus du culte.

Mais le culte tend toujours à établir des formes fixes pour tous les actes. Tout ce qui se fait effectivement et ce qui normalement doit se faire, est réglé par une liturgie; ainsi apparaît une forme stéréotypée et solennelle selon laquelle ces actes doivent être accomplis. D'une façon quelconque, c'est un devoir régulier et officiel des ministres du culte d'enseigner ou de rappeler les conditions d'entrée, et cette instruction devient une partie intégrante du rituel ou de la liturgie de la fête. Elle peut se faire sous une forme toute générale; ou bien l'enseignement et l'exhortation orales peuvent être remplacées ou renforcées par une inscription fixée au-dessus de la porte ou de la cour du temple; telles les inscriptions mentionnées plus haut et concernant certaines lois cultuelles. L'exhortation à la ἁγνεία dans le temple d'Asklepios à Epidauros faisait partie de ce genre de prescriptions, bien qu'elle trahisse déjà une tendance spiritualiste[2]. De même l'inscription bien connue qui se trouve au-dessus du temple d'Apollon à Delphes, γνῶθι σεαυτόν ne doit certainement pas être entendue dans le sens philosophique qu'on lui attribue ordinairement, mais comme une exhortation adressée au visiteur du temple pour qu'il recherche par un examen de soi-même les péchés et crimes dont il a pu se rendre coupable. Ainsi avant de pénétrer dans le sanctuaire et de participer au culte, les visiteurs étaient invités « officiellement » à se renseigner sur les conditions de l'entrée, et les gardiens du temple, les prêtres, etc. leur répondaient par des formules stéréotypées et solennelles. C'était le cas surtout au moment des grandes fêtes et des pèlerinages, lorsqu'une foule était rassemblée ; alors la nécessité d'une réglementation des actes était d'autant plus nécessaire. Et la coutume s'établit sans doute de faire poser aussi les questions par ceux qui, en réalité, connaissaient déjà la réponse, et toutes les fois qu'on entrait, c'étaient les mêmes interrogations

[1] v. *Stengel*, ouvr. cité, p. 120.

[2] ἁγνείη δ'ἔστι φρονεῖν ὅσια, cp. *A. Fridrichsen*, Hagios-Qadoš, Oslo 1916, p. 25.

et les mêmes réponses qu'on répétait ainsi. Ce rituel dramatique de l'entrée faisait partie, pour ainsi dire, de la liturgie du culte. Elle s'imposait particulièrement pour les grandes processions qui comportaient en elles-mêmes toute un série de scènes dramatiques.

Ainsi pouvons-nous expliquer la genèse de la coutume cultuelle présupposée dans les psaumes XXIV et XV. Le psaume XXIV est, sans contredit, un psaume de procession composé pour la célébration de la fête de la nouvelle année, fête de la création et de l'avènement du dieu (comp. v. 1 sq., 7–10).

Il s'agit ici d'une institution certainement assez ancienne. Il est hors de doute que le psaume XXIV est antérieur à l'exil, car il présuppose l'existence de l'arche de Yahvé. L'entrée du Dieu Roi qui est décrite d'une manière particulièrement vivante et pour laquelle les portes doivent élever leurs linteaux, a sûrement eu lieu avec un symbole visible de Yahvé qui ne peut avoir été que l'arche[1]. Dans la liturgie prophétique d'Es. XXXIII qui est très probablement antérieure à l'exil et remonte à l'époque

---

[1] *Gunkel,* tout en convenant de la haute antiquité des v. 7—10, maintient, dans son commentaire des psaumes (dans NHKAT), l'hypothèse selon laquelle les 3 parties du psaume n'auraient primitivement rien eu de commun. Il rejette seulement la supposition faite par *Budde* d'une réunion « fortuite » des trois poèmes, et il admet une composition consciente destinée à l'usage d'une fête annuelle déterminée. Il ajoute que la « réunion des morceaux pour cette liturgie ne peut dater que d'une époque récente ». Pour quelle raison ? *Gunkel* ne donne pas l'ombre d'une preuve pour établir son affirmation. Puisque la composition ne s'est pas faite d'une façon fortuite, mais en vue d'une fête déterminée, pourquoi le rédacteur ne serait-il pas lui-même l'auteur des trois morceaux ? *Gunkel* n'indique que les 2 arguments suivants : d'une part les trois morceaux représenteraient trois « genres » littéraires distincts, et d'autre part ils seraient écrits chacun dans un mètre différent. Cependant *Gunkel* nous a appris lui-même que les poètes mélangent parfois les genres littéraires. Depuis quand le même critique serait-il devenu, en principe, un adversaire du « mètre mélangé » ? En tous cas, dans son commentaire, il n'y paraît pas. Je me bornerai ici à rappeler les vieilles cantates qui sont encore en usage dans nos églises modernes pour les fêtes chrétiennes, et où c'est presque la règle que les différentes parties appartiennent à des « genres » littéraires différents et soient composées en mètres différents. Ce serait à *Gunkel* de prouver par des arguments positifs que le rédacteur ne peut pas être en même temps l'auteur de tout le psaume. En réalité, la combinaison de l'idée de création et de royauté avec celle de l'entrée solennelle du Dieu est tout à fait caractéristique de la fête de l'année nouvelle, comme je l'ai montré dans Ps. St. II. *Gunkel* me paraît rejeter ce rapprochement. Cependant un regard jeté dans le traité Rosch-koschschana de la Michna suffit pour prouver ma thèse. Rien n'empêche dès lors qu'un compositeur qui voulait créer un chant liturgique pour cette fête, en ait lui-même écrit le texte et qu'il ait choisi, pour chacune des trois parties, le genre et la forme littéraires et liturgiques consacrées par la tradition.

assyrienne[1], il est fait allusion, comme nous l'avons remarqué, à la même coutume cultuelle; il en est de même pour le fragment prophétique de Michée VI-VII[2], sûrement anté-exilique et probablement du temps de Manassé. Le rituel de la tora de l'entrée a donc existé, complètement développé, au plus tard vers 700 avant J.-Chr.; mais il peut aussi être sensiblement plus ancien.

*c*) Des questions fixées sous forme liturgique et des réponses à ces questions concernant les conditions de l'entrée sont sortis les premiers recueils, certainement tout à fait brefs à l'origine, de lois cultuelles et religieuses, les premières « leges sacrae ». Ces lois étaient transmises probablement pendant un certain temps oralement avant d'être fixées par écrit. Elles avaient tout d'abord un contenu essentiellement cultuel et rituel (conf. les exemples cités plus haut); probablement elles ordonnaient certaines pratiques cultuelles exigées des adorateurs, la façon dont les sacrifices devaient être offerts, les purifications préalables et l'état physique et social du visiteur du temple; parfois cependant ces recueils contenaient sans doute aussi des préceptes moraux énoncés, la plupart du temps, sous forme négative (l'entrée du sanctuaire étant défendue à celui qui aurait commis tel ou tel crime).

Mais peu à peu, l'idée finit par s'imposer que le peuple tout entier était dans un rapport constant et particulier avec Yahvé et que, par conséquent, il était une communauté cultuelle obligée à réaliser la sainteté[3]. Dès lors les recueils de commandements devaient énoncer les conditions à remplir par qui voulait devenir membre du peuple saint (comp. la façon dont ces lois sont formulées dans Dtn. XXIII, $_2$ sq., où il s'agit de ceux qui font partie du *qehal jahvä* déterminé au point de vue social et religieux)[4].

Il est alors permis de se demander si les liturgies de malédictions casuistiques dont nous avons parlé plus haut (v. IV) ont subi l'influence de ces « leges sacrae » et, par conséquent, donnent

---

[1] Comp. Ps. St. II., p. 235 n. 1, v. aussi mon livre « Profetien fra Jesaja til Jeremia », Oslo 1926, p. 139.

[2] Mich. VI—VII, 7 ne provient probablement pas de Michée, mais d'un disciple d'Esaïe vivant sous (Hizqija et) Manassé, v. mon livre mentionné dans la note précédente, p. 141 sq.

[3] Entièrement développée, cette idée se trouve dans H; mais ses premiers commencements remontent beaucoup plus haut, comp. la couche (secondaire, il est vrai) appartenant à J. dans Ex. XIX, 5 sq. et chez D. Dtn. VII, 6.

[4] J'ai essayé de montrer dans Acta Orientalia I p. 82, 90 que cette expression n'est pas nécessairement « postexilique ».

indirectement aussi des réponses aux questions concernant les conditions de l'entrée. Les formules de malédiction cultuelles les plus anciennes ont probablement été tout à fait générales — abstraction faite de celles qui devaient s'appliquer à des occasions particulières et qui, pour cette raison, étaient plus précises —; les malédictions spécifiant d'une façon casuistique les crimes ont pour but, comme nous l'avons vu, d'écarter les indignes de la fête; elles ont en même temps le caractère d'un châtiment et d'un avertissement[1].

On n'a pas besoin de se figurer que les « leges sacrae » les plus anciennes sont issues seulement de la tora liturgique de l'entrée dans ses formules complètement développées avec questions et réponses stéréotypées; elles peuvent très bien être sorties des réponses les plus anciennes et de forme libre données aux questions des visiteurs du sanctuaire. Il est donc possible que les formes de la tora de l'entrée que *nous* possédons aient subi à leur tour l'influence de « leges sacrae » déjà formulées. Cependant cette influence secondaire est sans importance pour la question de savoir lequel des deux genres se trouve à l'origine de l'autre; les questions et les instructions et, par conséquent, aussi la tora de l'entrée sont comme telles les plus anciennes et les « leges » formées de commandements à formule fixe et groupées ensemble, en sont seulement dérivées.

*d*) C'est à la catégorie de ces vieilles « leges sacrae » qu'appartiennent aussi les décalogues utilisés dans un but cultuel et liturgique, qu'ils aient été composés de 10 ou de 12 ou d'un nombre indéterminé de commandements. Mais un chiffre fixe et traditionnel paraît s'être imposé de très bonne heure, et l'on avait une prédilection pour le chiffre 10. Le décalogue de J et la tora de l'entrée du psaume XV sont composés de dix commandements. D'autres fois, on préférait le chiffre 12, comme l'atteste le recueil de vertus contenu dans Ezéchiel XVIII, $_5$ sq.[2] et la formule de malédiction de Dtn. XXVII, $_{14}$ sq. Enfin dans la forme la plus récente des conditions de l'alliance chez E, nous trouvons deux fois 12 commandements.

La formation de « décalogues » cultuels s'explique par le fait que les « leges sacrae » toutes brèves issues des torot de l'entrée ont été mises en rapport avec le renouvellement de l'alliance, thème caractéristique de la même fête du nouvel an. L'idée de l'alliance impliquait déjà du temps du Yahviste la conception de certaines obligations de la part d'Israël, des préceptes

---

[1] v. Ps. St. V., p. 79; *Hempel* dans ZDMG. 1925, p. 98.

[2] v. Ps. St. V., p. 116.

et des commandements de Yahvé que le peuple devait observer; l'alliance fut de plus en plus considérée comme un acte partant de l'initiative de Yahvé: c'est Yahvé qui donne des ordres et qui, d'autre part, fait les promesses (v. plus haut). Aussi devait-on considérer les vieilles « leges sacrae » rappelées à la fête dans la tora de l'entrée, comme les commandements fondamentaux sur la base desquels l'alliance devait être renouvelée dans le culte, comme ils avaient été autrefois la charte de l'alliance conclue pour la première fois. Et à la fin on en est venu à faire précéder les recueils de commandements, en guise d'introduction, de la formule d'épiphanie contenue dans la liturgie du renouvellement de l'alliance et à en placer la récitation à un endroit déterminé de la liturgie. C'est à cette coutume que les liturgies des psaumes prophétiques (étudiées plus haut, v. III) font allusion.

*c) Nous comprenons maintenant le rapport entre les décalogues et les psaumes du renouvellement de l'alliance d'une part, et les décalogues et les torot de l'entrée d'autre part. Les décalogues sont issus, comme règles du sanctuaire, des questions et des réponses qui étaient formulées lors de l'arrivée des participants à la fête et qui se trouvent, sous leur forme complètement développée, dans les torot de l'entrée; ensuite ces règles ont été mises en rapport avec l'annonce, faite par un prophète, de l'épiphanie du dieu qui vient renouveler l'alliance. C'est ainsi que les règles du sanctuaire sont devenues les décalogues de l'alliance et ont été incorporées aux légendes du Sinaï.*

L'origine première des décalogues est donc dans l'instruction sacerdotale donnée aux visiteurs du temple sur les règles du lieu saint et les conditions de l'entrée. Les torot se sont développées dans le culte israélite tout mêlé d'éléments cananéens, et non au Sinaï. Nous pouvons admettre que de telles pratiques, comme celles que nous venons de décrire, ont eu lieu dans beaucoup de sanctuaires israélites et auparavant sur les bamot de Canaan. Elles ont pu revêtir des formes diverses. Nous ne savons pas si des « leges sacrae » formulées expressément ou même des « décalogues » en sont sortis, et nous ne savons pas davantage si ceux-ci ont été utilisés partout dans le culte de la fête. Les décalogues que *nous* connaissons, proviennent tous de Jérusalem — E est d'origine hiérosolymite au même degré que J. Nous connaissons l'institution complètement développée de la tora de l'entrée uniquement par le rite hiérosolymite. D'une façon générale, la plupart des sources dont nous disposons ont été écrites à Jérusalem. C'est là un point que la science de l'Ancien Testament devrait enfin prendre au sérieux. Nous ignorons de

quelle façon, à quelle époque et en partant de quel endroit les règles et les préceptes particuliers sont entrés dans les différents sanctuaires. Il est cependant fort probable que le temple de Yahvé à Jérusalem a emprunté beaucoup de ses particularités à un culte jébusite antérieur (le culte d'El 'olam?).

La forme la plus ancienne que nous possédions d'un décalogue cultuel et liturgique, à savoir celle de J, a un caractère presque exclusivement rituel. Mais nous constatons de très bonne heure déjà une tendance à amplifier et à transformer les décalogues dans un sens social et moral, sans que l'élément cultuel y soit supprimé. Ainsi les adjonctions qui ont été faites aux conditions de l'alliance chez E sont d'ordre essentiellement moral et spirituel. La bonne voie dans la vie journalière, la bonne attitude morale à l'égard des « frères », le vrai respect de Dieu: tout cela est devenu objet de l'instruction. Cette évolution provient naturellement du fait déjà indiqué que l'accent est mis sur l'idée d'une communauté cultuelle qui est « sainte » pour toujours et agréée par Dieu. Au reste, il est permis de supposer que les paroles de l'alliance contenues dans E, *sous leur forme la plus récente*, ne sont qu'un produit littéraire et que, *sous cette forme*, elles n'ont jamais été utilisées dans le culte.

Dans cette transformation et cet approfondissement moral et religieux des décalogues cultuels, se manifeste l'esprit du yahvisme historique. C'est l'esprit dont se sont inspirés aussi les grands prophètes — non pas le prophétisme des nebiim comme tel. Cet esprit remonte-t-il à Moïse? Dieu seul le sait. C'est une grande erreur de prétendre « expliquer » complètement les origines de ce qu'il y a de plus grand dans une religion.

Les prototypes du décalogue que nous venons de considérer dans leur cadre cultuel, et d'autre part l'intérêt nomistique du décalogue (v. VII), explique la parenté linguistique constatée plus haut entre le décalogue et la rédaction du Deutéronome. Les auteurs du Deutéronome ont subi, eux aussi, l'influence du style sacerdotal qui est à la fois nomistique et liturgique.

### VII. — *Origine et but du décalogue.*

*a*) Nous avons dit que le décalogue a pris naissance dans les cercles prophétiques. C'était sans doute à la grande époque du prophétisme, peut-être parmi les disciples d'Esaïe. Nous voulons maintenant essayer de montrer à quels mobiles il doit sa formation et dans quel but il a été établi.

Le cercle des disciples ésaïaques paraît avoir été une asso-

ciation organisée à la façon de celles des *n'bîim;* Esaïe lui-même présuppose comme normale la coutume d'après laquelle le peuple se rend auprès de ses disciples pour en obtenir des oracles[1]. C'étaient probablement, en grande partie, des nebiim professionnels du temple; Habakkuk se conforme par exemple tout à fait aux conceptions et aux formes des liturgies du temple; il a même composé un psaume cultuel[2]. Nahum, lui aussi, a fait précéder ses prophéties, à la façon d'un « motto », d'un psaume alphabétique composé selon les formes habituelles des chants cultuels[3]. A ce propos, il faut aussi rappeler le chant de Moïse, Dtn. XXXII et D, en tant qu'il trahit une influence « prophétique ». —

Dans ce cercle, on paraît avoir aussi cultivé une littérature prophétique; car à cette époque, la prophétie prend un caractère de plus en plus littéraire ; déjà Esaïe a institué ses disciples comme exécuteurs de son « testament littéraire » (Es. VIII, 16), et le livre d'Esaïe, tout comme celui de Michée, a été rédigé manifestement dans ces mêmes milieux: tous les deux laissent apparaître le même schéma de rédaction.

Dans la prophétie postérieure à Esaïe, des tendances très diverses se sont fait sentir. Quelques-uns d'entre les « disciples » poursuivent la tradition de la grande prophétie concernant l'annonce du jugement: Michée I et II[4], en partie, Zophonie et, dans toute sa pureté primitive, Jérémie. Avec d'autres, la prophétie recule dans l'ornière nationaliste du nabiisme professionnel: c'est le cas des prophéties de Nahum, Habakkuk et des oracles mythologiques débordant de haine contre Assour, contenus dans les livres d'Esaïe et de Michée. C'est aussi le cas des cantiques de Moïse. Chez quelques autres enfin, la prophétie tend de plus en plus à se développer dans le cadre des conceptions traditionnelles de la dramaturgie de l'intronisation, au lieu d'interpréter, comme autrefois, l'histoire contemporaine et de prolonger ses lignes dans l'avenir le plus prochain. C'est cette tendance qui finira par transformer la prophétie en eschatologie

[1] Es. VIII, 19. Le texte a été bien suppléé par *Budde* dans ZATW 1923, p. 175: après « consultez » les mots « Yahvé pour nous, c'est ainsi que vous devez leur parler » ont été supprimés par suite d'un « homoioteleuton »,

[2] Je maintiens l'authenticité du livre presque tout entier et me borne ici à rappeler l'article de *Cannon* paru dans ZATW 1925, p. 62 sqq. (cependant avec une date un peu différente). Je considère aussi le chap. III comme authentique. Comp. Ps. St. III, p. 27 sqq.

[3] Je considère aussi le psaume contenu dans Nah. I comme authentique; mais il nous aurait été transmis sous une forme mutilée.

[4] v. plus haut p. 15, n. 2.

apocalyptique[1]. Avec l'attitude plus positive observée à l'égard du culte et de la piété cultuelle, l'objet de la prédication des prophètes se déplace: au lieu de lutter pour la morale et contre le culte, ils luttent désormais contre le culte idolâtrique, contre l'« apostasie », pour un culte vraiment purifié, et ils enseignent la crainte de Dieu où s'allient des éléments cultuels et des éléments moraux. Les tendances prophétique et sacerdotale se rapprochent de nouveau; car dans certains groupes de prêtres, on avait aussi des préoccupations réformatrices[2]: culte exclusif de Yahvé, abolition de rites manifestement étrangers et opposés à l'esprit du pur yahvisme, enfin la centralisation du culte de Yahvé autour du sanctuaire « légitime ». De là l'apparation de certaines tendances nomistiques parmi les prophètes: le vrai culte et la vraie « justice » doivent être définis, et leurs principes doivent être fixés dans des commandements particuliers. Que des conceptions de ce genre se soient répandues parmi les disciples des prophètes, cela paraît ressortir du fait que D, tout en étant une œuvre inspirée par l'idéal sacerdotal, trahit aussi des influences nettement « prophétiques ». Ces influences sont surtout visibles dans le style des morceaux parénétiques de l'introduction et dans les passages où l'observation des commandements de Yahvé est motivée par un appel au sentiment (« tu dois « *aimer* » Yahvé ton dieu de tout ton cœur » — c'est la piété basée sur le sentiment telle qu'elle est représentée par le mouvement extatique et mystique du nabisme et non pas par les pratiques cultuelles des prêtres et des représentants de la hiérarchie).

Les prophètes plus anciens s'étaient contentés de recommander la justice et la connaissance de Dieu dans des formules générales; tout au plus avaient-ils ajouté quelques exemples concrets empruntés surtout à la vie sociale. Ils partaient de la supposition que tout le monde doit savoir ce qu'est la justice et la piété (comp. Mich. VI, $_{6-8}$). Ils se considéraient comme des héros isolés dont le devoir était de rappeler à un peuple perverti les commandements fondamentaux qu'il avait transgressés. Mais les disciples d'Esaïe formaient un cercle fermé, une « secte » à la manière orientale. Ce cercle se considérait comme le noyau de ce « reste » dont avait parlé Esaïe et qui, au grand jour de la colère, devait être sauvé à cause de sa fidélité à la volonté de Yahvé. — Mais une organisation, aussi peu rigide qu'elle soit au

[1] Les prophètes n'étaient nullement des orateurs eschatologiques, et je n'admets plus, dans le sens propre du mot, une eschatologie « populaire » qui serait «antérieure aux prophètes». V. pour le détail mon livre «Profetien fra Jesaia til Jeremia».

[2] Comp. *Hölscher:* Geschichte der isr. u. jüd. Religion, §§ 37, 42.

point de vue extérieur, a toujours besoin d'une certaine discipline et d'un minimum de règles. « C'est ainsi que notre maître (ou « père ») nous a appris à faire », dit-on dans les « sectes » et les « écoles » orientales (comp. Jér. XXXV, 6-10), et elles ont toutes leur signe caractéristique et leurs règles de vie qui représentent pour elles le contenu essentiel de la piété et de la justice. Il est vraisemblable qu'à un moment donné, parmi les disciples d'Esaïe, la question s'est posée de savoir quels étaient les commandements et les défenses particulières de Yahvé que le « reste » devait observer et quels étaient les signes distinctifs de ceux qui vraiment craignaient Dieu et qui étaient vraiment justes et humbles. Cette préoccupation eut tout naturellement pour conséquence l'établissement d'une « règle » pour le cercle des disciples. D'autre part, elle devait aboutir à une transformation de la prophétie. Celle-ci va maintenant devenir une forme particulière de religion sociale. Le prophète ne prédit plus seulement les décisions divines, mais il enseigne aussi les commandements divins, et il exhorte à les observer; il a déjà des préoccupations de piété individuelle, il doit chercher chez qui il trouve la justice, et il annonce aux uns la récompense, aux autres le châtiment. Il apporte une manière de « prédication morale », et il fait, pour ainsi dire, de la « cure d'âme » ; les deux fonctions se trouvent chez Jérémie et chez Ezéchiel.

Par là, la religion et la piété prennent dans les milieux prophétiques le caractère d'un rapport d'obéissance à l'égard d'une série de commandements concrets et statutaires. La religion tend à être considérée comme « loi ». — Cette conception n'est en elle-même pas nouvelle dans la religion d'Israël. « Ce qui est juste », la « justice » (sädäq, s$^{e}$dâqâ) a toujours passé pour une chose « prescrite » (*hôq*), pour une « coutume » (ʿêdût) « établie » (siwwâ), pour un « jugement » (mišpât) proclamé par le porteur de l'alliance[1]. Pour les anciens, « ce qui est juste » coïncidait simplement avec la coutume vénérable, héritée des pères, sanctionnée par le sentiment général. Cette coutume engageait tout le monde d'une façon absolue, qu'elle fût écrite ou non. La loi ainsi comprise reposait sur une base solide, parce qu'elle était l'expression directe d'un état d'âme collectif[2]. Le porteur suprême de l'organisme de l'alliance, c'était Yahvé; il représentait la puissante volonté qui avait formé l'alliance; le mišpāt caractéristique pour l'alliance, était aussi le mišpât de Yahvé, la manière d'exis-

---

[1] Comp. le terme anglo-saxon de «domas» (jugements)=lois.

[2] *Johs. Pedersen*, Israel I-II, p. 274. Édition anglaise, p. 353.

ter et d'agir de Yahvé, l'expression de sa nature et de sa volonté; la « loi » imposée était sa loi. Telle était la vieille conception en Israël. — Cependant les grands prophètes annonçant le jugement, avaient rompu avec beaucoup d'éléments devenus coutume et usage et partant loi sacrée; ils avaient rejeté toute la nouvelle organisation sociale sanctionnée par le roi et les prêtres et, par conséquent, selon l'opinion commune, par Dieu ; de même, ils avaient rejeté l'organisation nouvelle du culte qui, aux yeux de beaucoup, passait pour la partie la plus importante des commandements divins. Il s'ensuivait une véritable incertitude morale, incertitude qui avait d'ailleurs commencé à se faire sentir déjà auparavant avec la crise de la vieille civilisation et la désagrégation du clan et de la tribu. Le devoir incombait aux disciples d'Esaïe de fixer ce qui était essentiel et absolument obligatoire dans les commandements divins, et cela d'abord pour le besoin pratique de leur propre cercle.

C'est ainsi qu'on peut expliquer l'intérêt que les prophètes ont eu à la formation de D, et c'est ainsi qu'on peut expliquer aussi la naissance du décalogue. En tous cas, cela concorde avec l'explication que nous avons donnée de l'origine du décalogue, et avec le fait que le prophète Ezéchiel qui, tout en écrivant un peu plus tard, appartient, par sa formation, à la même période, est préoccupé à formuler brièvement les commandements que doit observer le juste, et cela sous forme d'un décalogue (Ez. XVIII)[1].

Nous pouvons constater ici clairement le changement qui s'est produit dans l'attitude des prophètes à l'égard du culte. Tandis qu'autrefois, à la question de savoir quels sont les commandements de Yahvé, ils répondaient: « Rien d'autre que pratiquer justice et bonté et marcher humblement avec ton dieu » (Mich. VI, $_8$), le décalogue contient, en même temps, des préceptes rituels (concernant le sabbat et la défense des images) et des commandements moraux, et partout la pratique cultuelle y est considérée comme arrière-plan et comme condition de la vie. Cette conception est conforme, ainsi que nous l'avons vu plus haut, à l'attitude religieuse générale des disciples d'Esaïe. Tandis que pour l'auteur de Mich. VI, $_{6-8}$ il était de soi-même évident qu'il ne pouvait être question d'aucun autre dieu que de Yahvé, les disciples d'Esaïe et le décalogue insistent expressément sur la vénération exclusive de Yahvé. Il est vrai que ce point était déjà dans les prototypes du décalogue, mais en même temps il marque la réaction contre le syncrétisme de l'époque assyrienne.

[1] V. Ps. St. V, p. 116.

Nous croyons donc que *le décalogue est né comme «règle» religieuse et morale dans le cercle des disciples d'Esaïe.* Mais il va sans dire qu'*en outre*, son auteur était convaincu que *son œuvre contenait les commandements qui devaient être observés par tout homme vraiment «juste»; voilà pourquoi elle s'adresse au peuple dans son ensemble.* Il a pour but d'indiquer les commandements par l'observation desquels le peuple accomplira la justice. *Cependant il n'est pas probable qu'il ait été écrit directement en vue d'un usage cultuel et liturgique* et autant que que nous savons, il n'a jamais été utilisé dans le culte.

*b*) L'auteur du décalogue en a trouvé le prototype, ainsi que nous l'avons vu, dans les décalogues plus anciens dont on se servait dans le culte et qui étaient déjà dans le cadre des péricopes du Sinaï de J et de E. Il a emprunté assez directement à ces prototypes non seulement le premier et, dans un sens plus large, aussi le 2e commandement et celui concernant le sabbat, mais il a aussi fait précéder son œuvre d'une formule d'introdution qui présuppose la même situation cultuelle et mythologique que ceux-ci. Certainement il a fait cet emprunt tout à fait consciemment. Il a voulu faire comprendre par là que ses commandements étaient les commandements par excellence de Yahvé, *précisément ceux qu'il avait toujours proclamés comme les plus importants et sur la base desquels il avait aussi conclu avec Moïse l'alliance du Sinaï.* L'auteur a cru connaître les commandements primitifs de Yahvé mieux que ne les connaissaient les vieux livres de légendes et les liturgies cultuelles. Comme Jérémie (VIII, 8) il a probablement pensé que ces torot ne contenaient que des exposés faussés des commandements primitifs du Sinaï; avec une conscience vraiment prophétique, il a opposé sa propre connaissance de Dieu à celle de la tradition et de l'Eglise. Mais en même temps, il était effectivement convaincu *que les commandements réunis par lui étaient les vrais commandements donnés au Sinaï.* Car le fait de croire que ce qui était juste et vrai, était en même temps antique, est caractéristique pour toute la façon de penser des Israélites[1]. L'époque primitive est l'époque idéale, et tout ce qui fait partie de l'idéal a été réalisé au commencement. Cette conviction était pour l'auteur d'autant plus naturelle qu'effectivement il n'a pas inventé des commandements nouveaux. Tout ce qu'il réunissait dans son décalogue était déjà dans la tradition sacerdotale ou prophétique. D'autre part, il savait par la tradition particulière de sa secte quels étaient

[1] Comp. Amos V, 25, Jér. VII, 22 sq.

les préceptes fondamentaux et essentiels de Yahvé, et ce qu'un dieu saint et bon devait exiger de ses adorateurs. Ainsi il a extrait la quintesssence des nombreux commandements divins transmis par la tradition, d'accord avec les idées prophétiques un peu mitigées du cercle des disciples d'Esaïe. Le chiffre des 10 commandements lui était indiqué par la tradition. Dès lors, il ne pouvait plus y avoir de doute, son décalogue correspondait exactement à celui qui avait été proclamé au Sinaï; car il disait exactement ce qui était « juste », et c'est aussi là ce que Moïse avait fait dès l'abord.

Mais ce qui était *nouveau*, c'était le fait de choisir et de réunir précisément *ces* commandements particuliers comme loi fondamentale de Yahvé. Dans ce choix se reflète manifestement un esprit « prophétique », esprit d'Amos, d'Esaïe, etc. — non celui des nebiim —, et nous y voyons transparaître clairement le principe du yahvisme éthique: « quoi d'autre que de pratiquer la justice et la bonté et marcher humblement avec ton dieu. » Une morale fondée sur une piété cultuelle purifiée de tout abus, une morale qui proclame avec une simplicité grandiose comme commandements essentiels les devoirs sociaux universellement humains — c'est effectivement un stade nouveau par rapport à J et à E et à la religion officielle de Jérusalem. Ce décalogue marque manifestement un progrès sur les décalogues plus anciens, et, même dans une certaine mesure, sur la prédication fougueuse et quelque peu utopiste dans laquelle les anciens prophètes annonçaient le jugement. La prophétie d'Amos était trop radicale pour être vraiment féconde pour l'avenir. Dans le décalogue par contre, la religion morale des prophètes est placée sur le terrain de la réalité empirique, et l'élément extatique et mystique n'y apparaît plus d'une façon directe. Ainsi le décalogue accomplit la conciliation entre la prophétie et les conditions de la réalité, conciliation que déjà Esaïe avait cherchée et à laquelle il avait frayé la voie[1]. Le décalogue peut être la loi fondamentale d'une société religieuse, les paroles fougueuses des anciens prophètes ne pouvant guère remplir cette fonction. Précisément en se bornant expressément à l'essentiel, aux *principes* religieux et moraux — car c'est là ce qu'il contient en réalité, malgré la forme des commandements particuliers —, le décalogue a survécu à toutes les tempêtes de l'histoire, et il est toujours actuel. — Il est vrai qu'il ne donne pas une expression également claire aux *deux* aspects fondamentaux de la notion du sacré; le dieu du décalogue est avant tout le *mysterium tremendum*, et Luther, en y appliquant

[1] Comp. *Hölscher:* Die Propheten (Leipzig, Hinrichs 1914), p. 250 sqq.

le terme d'« aimer », y a introduit une donnée qui, au fond, ne s'y trouve pas. Le dieu du décalogue est l'être unique, à côté duquel il n'y en a point d'autre qu'on puisse vénérer; l'auteur s'incline avec crainte et respect devant son nom, ce nom qui est trop sublime pour qu'on puisse en abuser comme d'un moyen servant des buts mesquins et égoïstes; ce nom exprime la nature profonde de celui qui ne saurait être représenté par aucune image: c'est là un sentiment ennobli et plus développé du *tremendum*. L'auteur a vu la nature de ce dieu unique dans la morale sévère, il est vrai, mais dans la morale pure et simple et non pas dans la puissance et la majesté terrifiantes. Cet élément moral implique aussi la confiance, le *mysterium fascinosum*. La morale juste éveille la confiance. Luther n'a donc pas tout à fait tort en se servant du terme « aimer ». Il n'y a pas beaucoup de documents religieux dans l'histoire qui aient su exprimer tant de choses en si peu de mots que le décalogue. Ce qu'il y a de plus noble et de plus élevé dans le génie israélite s'y est exprimé et, pour ainsi dire, fixé en un « monumentum aere perennius ».

Sigmund Mowinckel,
Professeur à l'Université d'Oslo.

# Réflexion biranienne et réflexion kantienne

## I

La position du problème biranien, tel que le XIX^e^ siècle l'a recueillie, ne laisse pas de place pour cette réflexion rationnelle sur la science positive, qui chez Kant marquait le passage de la subjectivité de l'individu à l'objectivité du réel. Cousin ne connaît d'objectivité qu'ontologique; et c'est pour échapper au scepticisme prétendu de Kant qu'il poursuit l'œuvre de Biran; il se flattera de la corriger, d'une part, en déplaçant le point d'application, l'aperception primitive, en la ramenant de la volonté à la raison, d'autre part en la poussant au delà de la réflexion, jusqu'à la découverte d'une spontanéité à la fois inconsciente et impersonnelle. Dans la préface de 1833 à ses *Fragments philosophiques*, Cousin écrit : « Plus que jamais fidèle à la méthode psychologique, au lieu de sortir de l'observation, je m'y enfonçai davantage, et c'est par l'observation que dans l'intimité de la conscience et à un degré où Kant n'avait pas pénétré, sous la relativité et la subjectivité apparente des principes nécessaires, j'atteignis et démêlai le fait instantané, mais réel, de l'aperception spontanée de la vérité, aperception qui, ne se réfléchissant point elle-même, passe inaperçue dans les profondeurs de la conscience, mais y est la base véritable de ce qui, plus tard, sous une forme logique et entre les mains de la réflexion, devient une conception nécessaire. Toute subjectivité avec toute réflexibilité expire dans la spontanéité de l'aperception. Mais la lumière primitive est si pure qu'elle est insensible; c'est la lumière réfléchie qui nous frappe, mais souvent en offusquant de son éclat infidèle la pureté de la lumière primitive. La raison devient bien subjective par son rapport au moi volontaire et libre, siège et type de toute subjectivité; mais en elle-même elle est impersonnelle; elle n'appartient pas plus à tel moi qu'à tel autre moi dans l'humanité;

elle n'appartient pas même à l'humanité, et ses lois, par conséquent, ne relèvent que d'elles-mêmes »[1].

Le crédit de l'éclectisme survécut à Cousin, et la répercussion en est évidente sur ceux-là mêmes qui se sont refusés à ses victoires trop faciles et à ses prétentions illusoires. Dans un admirable article qui avait la portée d'un manifeste, Ravaisson dénonce, en 1840, l'interprétation superficielle que Cousin avait donnée du biranisme, et qui lui avait servi pour revenir au réalisme de Reid et de Royer-Collard: « Ce fut l'erreur de la philosophie du XVII^e^ siècle de vouloir s'assimiler aux mathématiques et se traiter par leur méthode. Ce fut l'erreur de l'école anglaise du XVIII^e^ siècle, et c'est surtout l'erreur de l'école écossaise, d'assimiler la philosophie à la physique, et de la soumettre à toute force au joug de la méthode naturelle. La philosophie n'est ni une science fondée sur des définitions comme les mathématiques, ni comme la physique expérimentale une phénoménologie superficielle. C'est la science par excellence des *causes* et de l'*esprit* de toutes choses, parce que c'est avant tout la science de l'Esprit intérieur dans sa Causalité vivante. Elle a son point de vue à elle, le point de vue de la réflexion subjective indiqué par Descartes, mais qu'il avait laissé flottant dans la sphère mal définie de la *pensée* en général, mieux déterminé par Leibniz, maintenant établi, par un progrès original de la pensée française, au centre de la vie spirituelle, dans l'expérience intime de l'activité volontaire. » (*Revue des Deux Mondes*, 1^er^ novembre 1840, p. 420.)

Selon Ravaisson, il est réservé à cette expérience intime de découvrir le « principe réel qui unit les deux mondes distincts des phénomènes et des êtres »; ce qui l'oppose à la théorie kantienne de la science, dont Ravaisson n'hésite pas à dire que « les substances et les causes, les êtres, les existences réelles lui sont interdites; il faut qu'elle demeure dans une monde d'apparences sans fonds ni raison » (*ibid.*, p. 418). Seulement, à vouloir ainsi d'un bond se transporter d'une extrémité de la chaîne à l'autre, sans connaître d'intermédiaire entre le subjectif et l'absolu, ne risque-t-on pas de s'engager à nouveau dans tous les embarras et, ce qui est pis, dans toutes les indéterminations de l'éclectisme? Ravaisson

[1] P. XLII. Cf. *Programmes des Leçons donnés à l'Ecole Normale pendant le premier semestre de 1818 sur les vérités absolues. Fragments philosophiques*, 1826, p. 286: « La raison aperçoit spontanément et sans regard au moi une vérité absolue, plus quelque chose d'existant réellement en soi à quoi elle rapporte la vérité absolue » et *Préface, ibid.* p. XII: « Les années et l'exercice nous ont révélé bien des degrés divers de profondeur dans la méthode psychologique; mais enfin à quelque degré qu'on la considére, elle constitue l'unité fondamentale de mes leçons et de tous ces fragments. »

avait écrit, contre Royer-Collard et Cousin: « Le substrat passif des phénomènes n'est qu'une abstraction réalisée par l'imagination, et il n'y a de réalité véritable que dans l'activité interne de l'Esprit » (art. cité, p. 427). Mais spiritualisme oblige: si tout ce qui est transcendant à l'activité véritable, à l'intériorité réelle, est jeu abstrait de l'imagination, « la vraie méthode psychologique » peut-elle être encore, comme le dira pourtant Ravaisson en 1867, « celle par laquelle, dans tout ce dont nous avons conscience, et qui est par le dehors, en quelque sorte phénoménal et naturel, nous discernons ce qui est notre acte, qui seul doit être appelé proprement interne, et qui, à vrai dire, supérieur à toute condition d'étendue et même de durée, est, en son essence, surnaturel et métaphysique » [1] ?

En méconnaissant Platon comme il avait méconnu Kant, en sacrifiant l'intelligence, dans le progrès effectif qui fait sa réalité spécifique, au mirage du réalisme aristotélicien, Ravaisson s'est condamné, pour son propre compte, à ce même « flottement » dont le cartésianisme lui avait suggéré l'image, dans une « sphère mal définie » où les facultés de l'âme sont, non pas supprimées, mais tout à la fois distinguées et confondues. Ainsi, pour prendre un exemple bien caractéristique, Ravaisson écrira de Pascal qu'il « n'est pas un contemplateur de l'Intelligence. Nul, au contraire, n'en a mieux connu la nature, ni estimé plus haut la puissance. Seulement, et par là, il n'a fait que s'avancer dans la voie qu'avaient tracée les plus grands penseurs qui l'avaient précédé, il a cru que l'intelligence, séparée de la volonté, s'égarait dans le vide: il a cru qu'à la volonté, inséparable d'ailleurs et à peine discernable de la parfaite raison, à la volonté au contraire, il était donné d'atteindre la réalité, à laquelle toute autre réalité est suspendue, il en a vu le foyer dans le cœur, cherché les premiers principes dans l'amour » [2].

Par l'exigence d'harmonie, par l'exaltation de générosité, qui lui inspiraient de faire converger vers le point le plus élevé de la spéculation et de l'action les œuvres mêmes qui dans l'histoire ont paru se contredire le plus directement, Ravaisson a exercé sur le développement de la philosophie française au XIX[e] siècle une action qui a été souverainement bienfaisante. On ne saurait dire pourtant qu'elle ait suffi pour résoudre, avec précision et fermeté, les problèmes suscités par la mise en œuvre de l'analyse réflexive. La réflexion critique de Kant et la réflexion

[1] La Philosophie Française au XIX[e] siècle, 2[e] édit. 1885, p. 28.
[2] Revue des Deux Mondes, 15 mars 1887, p. 429.

psychologique de Biran y apparaissent encore étrangères l'une à l'autre et comme imperméables.

Chose plus curieuse enfin, avec Renouvier qui se déclare criticiste, mais qui est prévenu, lui aussi, par l'interprétation éclectique de Kant, la réflexion proprement critique ne devait pas se faire jour. Renouvier laisse échapper le processus d'analyse régressive grâce auquel l'*Analytique de la Raison pure* et l'*Analytique de la Raison pratique* ont mis hors de conteste la justification rationnelle de la loi scientifique et de la loi morale. Dans la première, la réponse à la question: *Que puis-je savoir?* est assurée par la relation de la science newtonienne aux catégories issues de la conscience originaire. Dans la seconde, la réponse à la question: *Que dois-je faire?* est assurée par la relation de l'impératif catégorique à l'autonomie du sujet moral. A aucun moment de la démonstration, pour fonder cette double certitude positive, Kant n'a recours à l'amas de sophismes, de paralogismes ou d'antinomies qu'il se flatte d'avoir percés à jour en examinant, une à une, les preuves invoquées en faveur de l'existence de Dieu ou de l'immortalité de l'âme ou de la causalité libre. C'est un contre-sens que de faire dépendre le connu de l'inconnu, l'*Analytique* de la *Dialectique*. Or ce contre-sens fondamental, que Kant évite en prenant soin de délimiter avec exactitude les frontières entre le *Wissen* et le *Glauben*, Renouvier le lui attribue, tout comme les éclectiques, mais pour lui en faire gloire et pour y chercher la route de l'avenir: « L'Angleterre... sans doute dans son égoïsme national suivra Locke longtemps encore, tandis que la France s'allie à l'Allemagne et retrouve par elle l'héritage de son ancien génie et de la grande révolution scientifique que Descartes a accomplie en Europe. En effet, pendant que la philosophie cherchait à se relever, ...par une nouvelle analyse psychologique et à introduire sous une forme ou sous une autre quelques-uns des principes de Descartes, encore mal compris et mal interprétés dans le sensualisme, la doctrine philosophique inverse trouvait définitivement son terme dans la philosophie de Kant qui, appliquant l'histoire entière de l'esprit moderne au scepticisme de Hume, essayait d'établir sur les ruines de la spéculation et de ses systèmes la vérité philosophique dans sa véritable étendue et avec ses limites infranchissables... Pour nous attacher ici à la partie purement métaphysique de la doctrine de Kant, nous voyons que l'idéalisme subjectif y paraît pour la première fois. En effet, en montrant que les idées que nous avons des choses peuvent ne rien nous apprendre de leur nature propre, que les notions générales nécessaires que nous

trouvons en nous peuvent être des résultats de notre être particulier, et que les lois auxquelles la nature nous semble assujettie ne sont peut-être que transportées de nous à elle; Kant ne fait qu'opposer à la métaphysique la possibilité d'un idéalisme absolu. Il la force par là à invoquer désormais *la foi* qui seule peut suppléer à une expérience radicalement impossible »[1]. Et Renouvier ajoute dans son chapitre de conclusion: « Depuis Kant il est permis de croire que la foi doit servir de base au savoir, puisque Kant a prouvé que les idées ne peuvent sortir de nous et se fixer dans le monde extérieur, par voie de science. Et c'est le plus grand pas que la doctrine des idées fait depuis Descartes. » (*Ibid.*, p. 408.)

Il est vrai que le Manuel de Philosophie moderne marque seulement le début d'une « entreprise philosophique »[2] qui devait pendant plus d'un demi-siècle présenter le spectacle d'une infatigable curiosité à parcourir tous les horizons de la pensée, d'une inexorable scrupule vis-à-vis de soi-même, et du plus prodigieux effort pour se réformer et se redresser. Cependant sur ce point décisif du rapport entre l'objectivité du savoir et la personnalité de la croyance, on ne voit pas que la doctrine ait subi de variations essentielles. Il est même remarquable de trouver, chez le collaborateur le plus dévoué de Renouvier, chez François Pillon, l'expression du regret que Renouvier ait accentué son attitude initiale: « S'il y a un reproche à lui adresser, c'est, à mon sens, celui d'avoir admis et soutenu, dans le *Deuxième Essai*, sous l'influence de Lequier, une sorte de fidéisme libertiste, étranger, au fond, et même opposé au caractère dogmatique que présentent, dans le *Premier Essai* les thèses finitiste, phénoméniste et contingentiste, d'après les principes de logique d'où elles sont tirées. »[3]

Or, si le néo-criticisme se rattache au Kantisme, ce n'est que par ce fidéisme libertiste, que consacrait aux yeux de Renouvier une dualité radicale entre la raison théorique et la raison pratique: « Le criticisme subordonne tous les inconnus aux phénomènes, tous les phénomènes à la conscience et, dans la conscience même, la raison théorique à la raison pratique. » Par contre, une fois que l'on a su faire abstraction de cette dernière subordination, qui est loin d'avoir chez Kant la portée que Renouvier lui confère, le néo-criticisme apparaît aux antipodes du Kantisme. Renouvier dresse sans doute une table des

[1] *Manuel de Philosophie moderne*, 1842, p. 358-360.

[2] Cf. Le Savoureux, Revue de Métaphysique, 1912, p. 653 et suiv.

[3] *Année Philosophique* (1905), 1906, p. 106.

catégories; mais cela consiste, selon l'observation de Séailles, à « mettre sur le même rang les lois primordiales, qui sont les conditions mêmes de la pensée et de la science, et les analogies par lesquelles nous universalisons avec les lois de notre vie intérieure les données de l'expérience interne. »[1] Autrement dit, le néo-criticisme se détourne de l'idéalisme critique pour rétrograder vers ce que Kant appelait la réalisme transcendantal, qui était le postulat commun aux penseurs écossais dont Renouvier continue la tradition, à Hume et à Reid, et il aboutit en fait à ressusciter tout ensemble les diverses variétés du réalisme antique. Les « thèses dogmatiques » que Pillon énumère afin de caractériser le Traité de Logique générale et de Logique formelle, ce sont en effet le *finitisme* arithmétique de Pythagore, le *phénoménisme* individualiste de Protagoras, le *contingentisme* physique d'Epicure. Et lorsque la doctrine, évoluant encore, semble se fixer dans le plan d'une *Nouvelle Monadologie*, on peut se demander, avec Lionel Dauriac, s'il ne s'agit pas d'une *monadologie sans monades*,[2] c'est-à-dire d'une monadologie qui est prise « à rebours » par la substitution du fini à l'infini, de même qu'elle s'est trouvée l'être vers la même époque chez Spencer ou chez de Hartmann par la substitution de l'extérieur à l'intérieur, de l'inconscient au conscient.

En fin de compte, Renouvier qui s'était promis, comme Taine, de tirer la philosophie hors de l'éclectisme, c'est-à-dire hors de la confusion entre les siècles et les systèmes, n'a pas réussi davantage à s'en évader effectivement. Et quel qu'ait été le crédit du criticisme, par sa double dérivation dans le pragmatisme religieux de William James et dans la synthèse rationaliste d'Octave Hamelin, il faut bien avouer que son influence ne pouvait s'exercer qu'en sens inverse même de cette histoire à laquelle Renouvier avait apporté une attention passionnée: « Si l'on veut se rendre compte d'une marche logique de l'esprit prenant son point de départ dans la conscience et non plus dans l'objet de la conscience généralisée et subjective (c'est-à-dire *substantialisée*), il faut oublier un moment l'histoire de la métaphysique, et saisir d'emblée la plus haute conception idéaliste que la critique de la connaissance a pu atteindre en réagissant contre cette histoire tout entière. »[3]

---

[1] *La philosophie de Renouvier*, 1905, p. 129.

[2] *Les moments de la Philosophie de Charles Renouvier*, Bulletin de la Société Française de Philosophie, Séance du 26 novembre 1903, nº 2, février 1904, p. 27.

[3] *Esquisse d'une classification systématique des doctrines philosophiques*, t. II, 1886, p. 175.

## II

Par un concours de circonstances assez singulier au milieu du XIX^e^ siècle, la pensée de Lachelier s'est développée à l'écart de l'influence cousinienne.[1] Son premier maître de philosophie fut Valette, qui appartenait encore à l'Ecole idéologique. Sous la direction de Ravaisson, il étudie Platon et Maine de Biran jusqu'au jour où il médite directement la pensée kantienne. A la lumière de *l'Analytique transcendantale*, il comprit que l'éclectisme avait opposé à l'empirisme, non point du tout le rationalisme de la pensée moderne, mais le verbalisme de l'ontologie: « Les substances et les causes ne sont qu'un *desideratum* des sciences de la nature, un nom donné aux raisons inconnues qui maintiennent l'ordre dans l'univers, l'énoncé d'un problème transformé en solution par un artifice de langage.»[2]

Or, tandis que le dogmatisme du XIX^e^ siècle s'obstinait dans l'art scolastique de répondre à la question par la question, la critique kantienne s'est placée sur le terrain de l'intelligence effective, laquelle n'a rien à faire avec l'intuition transcendante des substances et des causes; car son objet propre est l'unité de l'expérience, établie grâce aux relations positives de substantialité et de causalité: « S'il y a un principe qu'il ne soit plus permis de contester depuis Kant, c'est qu'un état quelconque de l'univers ne peut commencer *ex abrupto*, mais qu'il doit toujours avoir sa raison dans un état précédent, dont il dérive suivant une loi. »[3] En même temps donc qu'il découvre les conditions véritables du problème, que laissent échapper, en quelque sorte par définition, les hypothèses inverses de Mill ou de Cousin, l'idéalisme critique établit les conditions de la solution: « Il y a une troisième hypothèse de Kant a introduite dans la philosophie et qui mérite tout au moins d'être pris en considération: elle consiste à prétendre que, quel que puisse être le fondement mystérieux sur lequel reposent les phénomènes, l'ordre dans lequel ils se succèdent est déterminé exclusivement par les exigences de notre propre pensée. La plus élevée de nos connaissances n'est, dans cette hypothèse, ni une sensation ni une intuition intellectuelle, mais une réflexion par laquelle la pensée saisit immédiatement sa propre nature et le rapport qu'elle soutient avec les phénomènes: c'est de ce rap-

---

[1] Cf. *Séances et travaux de l'Académie des Sciences morales et politiques*, 1921, t II, p. 5 et suiv.

[2] *Fondement de l'Induction*, 7^e^ édit. 1916, p. 36.

[3] *Revue de l'Instruction publique*, 30 juin 1864, p. 197, col. 3.

port que nous pouvons déduire les lois qu'elle leur impose et qui ne sont autre chose que les principes. » (*Ibid.* p. 38.)

L'alternative entre Cousin et Mill est la même qu'entre Wolff et Hume; elle comporte un dénoûment analogue: écarter à la fois le pseudo-idéalisme de la représentation immédiate et le pseudo-idéalisme de l'absolu conceptuel, pour rouvrir la voie à l'idéalisme pris dans son acception authentique, où la raison concrète n'est rien d'autre que la réflexion immanente à la conscience humaine.

Ce mouvement de retour à Kant, esquissé déjà par Renouvier, correspondait à une évolution parallèle des esprits en Allemagne avec Helmholtz, Lange, Zeller, Lotze et Wundt. Mais parce qu'il n'avait jamais été tenté par les séductions de la philosophie de la nature ou de la philosophie de l'histoire, parce qu'il avait traversé l'analyse biranienne avant d'aborder l'*Analytique transcendantale*, peut-être Lachelier a-t-il mieux réussi à concentrer la lumière de la réflexion critique sur le problème de la vie intérieure, et à en faire surgir l'évènement décisif de la période contemporaine: la constitution d'une philosophie de la conscience pure.

Déjà les dernières pages du *Fondement de l'Induction* avaient marqué le souci d'affirmer l'unité de l'être spirituel, contre le fantôme de liberté auquel, pour avoir suivi la psychologie cousinienne des facultés, étaient restés attachés ou la théologie de l'indéterminisme chez Secrétan ou le réalisme de la contingence chez Renouvier. Suivant la plupart des philosophes, aujourd'hui, disait Lachelier, la « liberté consiste en ce que la volonté détermine l'action sans être déterminée elle-même par la détermination qui la précède. Nous avons déjà rejeté, au nom de l'expérience, l'hypothèse d'un choix arbitraire qui rendrait la délibération inutile et la volonté déraisonnable; mais cette erreur psychologique, insoutenable si on la considère en elle-même, emprunte toute sa force à une erreur métaphysique, qu'il est beaucoup plus difficile de déraciner. On trouve que les idées sont quelque chose de trop subtil pour subsister en elles-mêmes et pour susciter par elles-mêmes l'action qui les réalise; on fait donc de la volonté une substance, ou du moins la faculté d'une substance, dont elles ne sont que l'accident et qui produit, à titre de cause efficiente, ce qu'on les déclare incapables de produire à titre de causes finales. On convertit ainsi dans l'homme et, par une irrésistible analogie dans le reste de l'univers, la finalité en mécanisme; et l'on viole en même temps la loi fondamentale du mécanisme, puisqu'on attribue à la volonté le pouvoir de commencer une série de phéno-

mènes qui ne se rattache à aucun autre... L'invention seule est libre, parce qu'elle ne dépend que d'elle-même et qu'elle décide de tout le reste; et ce qu'on appelle notre liberté est précisément la conscience de la nécessité en vertu de laquelle une fin conçue par notre esprit détermine, dans la série de nos actions, l'existence des moyens qui doivent à leur tour déterminer la sienne. » (*Ibid.* p. 200.)

L'article *Psychologie et Métaphysique* dégagera dans toute sa clarté ce qui avait été le ressort de la spéculation chez Spinoza, chez Leibniz, chez Kant : l'intériorité de la raison universelle à une conscience capable de se révéler à elle-même, par son propre progrès, son autonomie et son adéquation. Il n'y a pas d'autre philosophie rationnelle qu'une philosophie de la conscience, pas d'autre philosophie de la conscience qu'une philosophie de l'analyse: « Faut-il construire, comme on dit, la conscience, au lieu de l'analyser, commence par se demander Lachelier? Mais on ne construit ainsi que des abstractions: or la conscience, avec tout ce qu'elle renferme, est un fait, et ce fait serait lui-même la condition du travail spéculatif par lequel on essaierait de le construire. »[1]

L'analyse acquerra toute sa force démonstrative, en prenant son point de départ aussi bas que possible. Que l'on suppose, par exemple, la conscience résolue dans l'étendue, et l'on fera voir que « l'étendue ne peut... pas exister en elle-même, car elle n'a point de parties simples, et sa réalité, si elle en avait une, ne pourraît être que celle de ses parties simples. Elle n'existe que dans la conscience, car ce n'est que dans la conscience qu'elle peut être ce qu'elle est, un tout donné en lui-même avant ses parties, et que ses parties divisent, mais ne constituent pas. » (*Ibid.* p. 130.) Mais pas plus que dans « une étendue extérieure à elle ... la conscience ne se résout ... dans sa propre représentation de l'étendue » (*ibid.* p. 140); car il n'est pas permis à la perception d'être ou de pouvoir devenir « la connaissance réfléchie d'elle-même. Essayons de nous représenter la perception telle qu'elle est en elle-même et sans aucun mélange de pensée: une couleur dessine dans l'étendue une figure; des sons, des odeurs, des qualités tactiles se détachent à demi de nous pour se grouper autour d'elle: il n'y a là qu'une modification de notre conscience, aussi momentanée, aussi exclusivement individuelle qu'un plaisir ou une douleur. C'est ainsi que les choses se passent, selon toute probabilité, chez l'animal; c'est ainsi qu'elles se passent chez nous-mêmes,

[1] *apud Du Fondement de l'Induction*, édit. citée, p. 147.

dans certains états d'extrême distraction où nous voyons les objets extérieurs flotter autour de nous comme dans un rêve. Mais la pensée fait de ce rêve une réalité... Ce n'est pas le rêve qui se change de lui-même en veille, ce n'est pas la représentation sensible qui s'investit elle-même d'une existence absolue et investit son objet d'une existence indépendante de la sienne. Il y a donc réellement en nous une conscience intellectuelle, qui n'ajoute rien au contenu de la conscience, mais qui imprime à ce contenu le sceau de l'objectivité »[1].

Le progrès de la conscience et l'objectivité de la science sont donc solidaires; ce qui écarte chez Lachelier comme chez Spinoza, non seulement le dualisme du sens commun qui sépare l'un de l'autre le monde intérieur et le monde extérieur, mais aussi le dualisme de l'ontologie qui transporte substances et causes dans un monde intelligible, transcendant au monde sensible. C'est qu'au fond il ne saurait y avoir deux manières, ni de regarder en face, ni de résoudre, le problème de la vérité. L'identité de la *natura naturata* et de la *natura naturans*, c'est, avec une tout autre manière de parler, l'identité de la conscience sensible et de la conscience intellectuelle: « La pensée est donc numériquement identique à la conscience sensible; elle en diffère, comme nous l'avons dit, en ce qu'elle convertit de simples états subjectifs en faits et en êtres qui existent en eux-mêmes et pour tous les esprits; elle est la conscience, non des choses, mais de la vérité ou de l'existence des choses... Ce que nous appelons vérité ou existence se distingue des données de la conscience sensible, non comme un fait se distingue d'un autre, mais, comme le droit, d'une manière générale, se distingue du fait: ce qui est, pour nous, ce n'est pas ce que nous sentons et ce que nous percevons, c'est encore moins quelque chose d'extérieur à nos sensations et à nos perceptions; c'est ce que nous *devons*, en vertu des lois de la nature et de la conscience, percevoir et sentir » (*ibid.*, p. 155-156). Et les termes dans lesquelles Lachelier affirme la fécondité radicale de la conscience rappellent d'une façon saisissante, la première philosophie de Fichte: « Il faut donc que la conscience intellectuelle tire d'elle-même la lumière qui ne peut pas jaillir de la conscience sensible... L'idée qui doit nous servir à juger de tout ce qui nous est donné ne peut pas nous être elle-même

[1] *Ibid.* p. 149-150. Cf. p. 151: « Si le monde sensible apparaît à tous les hommes comme une réalité indépendante de leur perception, ce n'est pas sans doute, parce qu'il est une chose en soi, extérieure à toute conscience; c'est donc parce qu'il est l'objet d'une conscience intellectuelle, qui l'affranchit, en le pensant, de la subjectivité de la conscience sensible. »

donnée : que reste-t-il, sinon qu'elle se produise elle-même en nous, qu'elle soit et que nous soyons nous-même, en tant que sujet intellectuel, une dialectique vivante? » (*ibid.*, p. 157).

Cette dialectique de la vie spirituelle, par laquelle la conscience conquiert à l'intérieur de soi toutes ses dimensions sans jamais rompre avec l'assurance de vérité qui est le privilège de la méthode analytique, marque-t-elle le terme de la doctrine, ou comporte-t-elle une synthèse qui serait destinée à l'achever en système? Comme Fichte après la *Doctrine de la Science* et la querelle de l'athéisme, Lachelier s'est posé le problème; et, comme Fichte également, il semble qu'il ait cherché à le résoudre en s'engageant en des directions diverses, du moins si on en juge par les allusions qui se trouvent, d'une part, dans la conclusion de *Psychologie et Métaphysique*, d'autre part dans les *Notes sur le Pari de Pascal.*

Au premier abord, il peut sembler que dans *Psychologie et Métaphysique* la confrontation même des deux disciplines indiquées par le titre de l'article fasse reparaître l'opposition traditionnelle entre le rythme de l'analyse et le rythme de la synthèse: « La pensée dans son application à la connaissance sensible est un fait, que nous avons considéré comme donné et que nous avons cherché à résoudre dans ses éléments; le dernier de ces éléments, ou la pensée pure est une idée qui se produit elle-même et que nous ne pouvons connaître selon sa véritable nature qu'en la reproduisant par un procédé de construction a priori ou de synthèse. Le passage de l'analyse à la synthèse est en même temps le passage de la psychologie à la métaphysique. » (*Ibid.*, p. 158.) En réalité, si la synthèse métaphysique est complémentaire de l'analyse psychologique, ce n'est nullement parce qu'elle serait orientée en sens inverse; au contraire, on voit que Lachelier refait, dans le même sens, mais accompagné cette fois par la certitude triomphale de l'invention, le voyage d'exploration et de découverte qui l'avait mené à l'idéalisme de la raison.

Puisqu'il est acquis désormais, que le moyen de ne pas manquer et l'être et la vérité, c'est d'identifier « l'idée d'être » à « l'idée de vérité », il est possible de tracer l'esquisse « d'une science qui si elle parvenait à se constituer, serait à la fois celle de la pensée et de toutes choses » (*ibid.*, p. 172). Or, dans cette esquisse, c'est, de nouveau, « la conscience abstraite et mécanique » que Lachelier commence par « construire », pour s'élever, *suivant le même ordre que précédemment*, à la conscience vivante, « seconde puissance de l'idée de l'être », qui n'a pas moins de valeur objective que la première, qui à son tour en appelle une

troisième: « Cette seconde puissance n'est pas la dernière. *Etre* au sens positif du mot, être nature ou essence, est plus qu'être seulement la notion abstraite et la nécessité logique de l'existence: mais ce qui est plus encore, c'est d'être supérieur à toute nature et affranchi de toute essence, de n'être pour ainsi dire que *soi*, c'est-à-dire pure essence et pure affirmation de soi. Cette troisième idée de l'être n'est pas moins nécessaire à la seconde que celle-ci ne l'est à la première : car l'être concret, est, sans doute, en lui-même, vrai et digne d'être; mais qui peut décider qu'il est en effet, sinon une conscience distincte de lui, qui soit, en quelque sorte, témoin de sa vérité et juge de son droit à être?... L'idée des idées, la liberté, réfléchit à son tour sur la réflexion individuelle, et sur l'étendue à trois dimensions et devient ainsi la connaissance rationnelle ou philosophique de nous-même et du monde. Etendue à trois dimensions, réflexion individuelle et raison : tels sont les éléments d'une troisième conscience, que nous avons déjà appelée intellectuelle, et qui est encore plus vraie que les précédentes, puisqu'elle est précisément la conscience et l'affirmation de leur vérité. » (*Ibid.*, p. 163-165.)

Ainsi, le passage de l'analyse à la synthèse ne saurait correspondre, sous quelque forme que ce soit, à l'abandon du processus analytique; il consiste bien plutôt à en consacrer le primat. Lachelier ne se contente pas de rejeter comme illusoires dans leur définition même les questions dont l'objet devrait tomber en dehors du dynamisme intérieur de la conscience, mais il insiste sur l'altération qu'on leur fait subir lorsqu'on demande à la spéculation métaphysique de trancher ce qui relève proprement d'un idéal pratique. Entre celui-ci et celle-là, c'est le problème du mal qui marque la barrière, et « l'échec de toutes les tentatives des philosophes en matière de théodicée », déjà établi par Kant, va se trouver définitivement confirmé: « Il ne nous reste plus qu'à nous expliquer, une dernière fois, sur les deux questions, évidemment connexes, du *moi* et de la liberté. Nous avons dit tantôt que le *moi* était à la fois la volonté de vivre et l'état affectif fondamental qui en est dans chacun de nous, l'expression immédiate. Tel est peut-être, en effet, notre moi sensible ou le moi de l'animal en nous; mais le *moi* véritable de l'homme doit être cherché plus haut, dans sa réflexion sur lui-même, ou plutôt dans la réflexion de la pensée absolue sur elle-même. Nous sommes, en nous-mêmes, l'acte absolu par lequel l'idée de l'être, sous sa troisième forme, affirme sa propre vérité; nous sommes, pour nous-mêmes, le phénomène de cet acte, ou cette réflexion individuelle par laquelle chacun de nous affirme

sa propre existence... Nous créons tous les instants de notre vie par un seul et même acte, à la fois présent à chacun et supérieur à tous. Nous avons conscience, dans chaque instant, de cet acte, et, par suite, de notre liberté; et, d'un autre côté, lorsque nous considérons ces instants les uns par rapport aux autres, nous trouvons qu'ils forment une chaîne continue et un mécanisme inflexible. Nous accomplissons, en un mot, une destinée que nous avons choisie, ou plutôt que nous ne cessons pas de choisir; pourquoi notre choix n'est-il pas meilleur, pourquoi préférons-nous librement le mal au bien, c'est ce qu'il faut, selon toute apparence, renoncer à comprendre. Expliquer, d'ailleurs, serait absoudre, et la métaphysique ne doit pas expliquer ce que condamne la morale.» (*Ibid.*, p. 169-171.)

Telle est la limite que Lachelier marque à la synthèse dans *Psychologie et Métaphysique;* par suite, s'il fallait s'y tenir, en appliquant à la rigueur l'aphorisme que «c'est l'office de la philosophie de tout *comprendre*, même la religion»[1], l'on serait amené à rejeter hors de la religion aussi bien que de la philosophie, ce qui heurte ou dépasse la norme de l'intelligible; il conviendrait alors de refondre l'idée de la religion, comme l'idée de la science ou de la morale elle-même, dans le sens d'un idéalisme pratique où l'homme accomplit toute sa destinée spirituelle à l'intérieur de sa propre conscience.

Par contre, dans les *Notes sur le Pari de Pascal*, ce n'est plus en termes d'idéalisme pratique, c'est en termes de dogmatisme transcendant, que Lachelier a posé le problème de la synthèse. «Si l'espoir du bonheur à venir ne repose que sur une possibilité logique, il faut renoncer au pari de Pascal. Mais comment pourrait-il reposer sur une possibilité réelle?... Ne pouvant bannir de notre conscience les éléments sensibles, nous cherchons du moins à en restreindre le rôle, nous faisons plus de cas d'une vérité générale que d'une vérité particulière, d'une connaissance *a priori* que d'une connaissance empirique; la conduite dont nous nous honorons le plus est celle à laquelle notre intérêt a le moins de part et dont le motif est le plus étranger à notre nature sensible. Le religion est l'orientation de notre vie entière vers l'au-delà; l'ascétisme et le mysticisme sont un effort généreux, mais téméraire, pour forcer dès à présent la barrière qui nous en sépare. Il n'y a là cependant aucune preuve de la réalité d'un avenir ultra-terrestre... En présence d'un idéal qui n'est pas arbitraire, qui répond à un besoin subjectif de notre raison, et dont

[1] *Apud Vocabulaire de M. Lalande* au mot *Philosophie.*

elle est cependant impuissante à établir la valeur objectif, que reste-t-il, sinon de croire, d'espérer ou, comme le propose Pascal, de parier?... La question la plus haute de la philosophie, plus religieuse déjà peut-être que philosophique, est le passage de l'absolu formel à l'absolu réel et vivant, de l'idée de Dieu à Dieu. Si le syllogisme y échoue, que la foi en coure le risque, que l'argument ontologique cède la place au pari »[1].

Rapprochées ainsi dans la formule de leur expression, les deux perspectives de synthèse qu'a ouvertes Lachelier apparaissent en toute évidence sans la moindre contradiction l'une avec l'autre. C'est parce qu'il est devenu impossible de l'appuyer sur le réalisme transcendant de l'imagination que l'ontologie spéculative est rejetée du domaine de la raison dans le domaine de la foi. Cependant la possibilité même de passer d'un domaine à l'autre, et alors même qu'il y aurait un mode d'existence religieuse qui ne serait pas d'abord un mode d'existence philosophique, suppose que l'on soit en état d'établir que l'objet de la foi est autre chose (selon les termes appliqués par l'auteur du *Fondement de l'Induction* aux substances et aux causes) que « l'énoncé d'un problème transformé en solution par un artifice de langage ». Or cela ne peut devenir légitime que si préalablement, et fût-ce à titre de supposition, le philosophe a pris la précaution d'envisager la synthèse qui nous oriente « vers l'au-delà » comme un procédé capable de se suffire à soi-même, sans être subordonné à l'appui d'une analyse antérieure.

Par là, et après Lachelier, l'effort d'Octave Hamelin pour substituer, dès le début de l'entreprise philosophique, la synthèse constructive à l'analyse réflexive, offre une signification profonde. Sans doute, et tout en se défendant à tout moment contre la terminologie du réalisme, en visant à ne faire fond que sur la relation, Hamelin laissera la hiérarchie des concepts se développer, comme chez Hegel, selon les cadres d'une disposition ternaire et dans l'inconscience radicale de leur abstraction. Le concept, même au degré où il se détermine pour fournir « le type d'une organisation téléologique... ne signifie pas le concept conscient, mais seulement celui qui est d'un degré au-dessous de la conscience, celui qui est pur objet sans savoir encore se poser pour tel »[2]. Mais c'est bien parce qu'elle a com-

[1] *Apud Du fondement de l'Induction*, p. 194-199.

[2] *Essai sur les Eléments principaux de la représentation*, 2e édit. 1925, p. 348. Cf. notre étude sur *l'orientation du rationalisme*, *Revue de métaphysique*, 1920, p. 264.

mencé par se fonder de sa propre autorité, « au-dessous de la conscience », que la synthèse pourra, grâce à l'élan de son rythme initial, aller au-delà, jusqu'au dilemme de Renouvier, proche parent lui-même du pari de Pascal: « Quelles que soient les faiblesses du théisme, cette doctrine convenablement entendue, écrit Hamelin, est encore celle qui satisfait le mieux aux exigences de la philosophie idéaliste telle que nous avons essayé de la concevoir. La preuve tirée de l'insuffisance de la raison humaine n'est pas démonstrative assurément. Cela n'empêche pas qu'elle conserve beaucoup de poids. Il faut, pour satisfaire la raison, une proportion entre le principe d'explication et ce qui est expliqué. L'existence par soi, lorsqu'on la prend au sens absolu, l'univers avec son organisation si vaste et si profonde, ce sont là de prodigieux fardeaux. Ce n'est pas trop de Dieu pour les porter... Chaque conscience est centre sans doute, mais seulement à son propre point de vue; et la conscience de l'univers, qui est nécessairement et inséparablement attachée à chaque conscience, n'est pas la vraie et primordiale conscience, celle qui est en réalité le centre et la base de tout. » (*Essai*, p. 494.)

C'est donc à une vision monadologique de l'univers, où l'ensemble des perspectives individuelles est subordonné au point de vue d'une monade tout à la fois centrale et supramondaine, que nécessairement ramène, par l'intermédiaire du concept aristotélicien, une doctrine de synthèse qui tient à s'achever dans l'intégrité d'un système. Au contraire, l'inspiration de Spinoza, et de Platon même, anime une doctrine de l'analyse, soucieuse avant tout d'approfondir le jugement qui est l'acte de l'esprit. Telle est la voie où s'engageait l'enseignement philosophique en France au moment où parut *Psychologie et Métaphysique*. De cet enseignement que, pour notre part, nous avons reçu de M. Darlu, au Lycée Condorcet, le témoignage le plus précieux a été livré au public: ce sont les *Ecrits* de Jules Lagneau, et les *Leçons* professées au Lycée Michelet *sur l'Existence de Dieu*. Quoique ces *Leçons* n'aient paru qu'en 1925, elles contiennent ce qui, pour nous, précise le mieux le problème fondamental de la philosophie, tel que nos maîtres l'ont transmis à notre génération.

Lagneau disait: « Partout où une pensée est capable de discuter avec elle-même les raisons de l'existence de Dieu se trouve l'affirmation d'une vérité absolue à la mesure de laquelle toutes les croyances particulières doivent être rapportées. Une pareille affirmation implique plus ou moins confusément l'affirmation de Dieu. Et ce n'est même qu'au prix de ces négations des formes actuellement reconnues de la divinité qu'a pu se faire dans la

pensée humaine le progrès de l'idée de Dieu. Nous concevons de mieux en mieux la perfection par le fait même qu'on l'a niée »[1]. C'est par la preuve morale de l'existence de Dieu que Lagneau commence son examen: « Kant, sans doute... ne cherche pas Dieu dans la nature; il ne le cherche dans la réalité qu'à travers nous-mêmes; mais il le cherche encore dans une réalité transcendante... Le défaut de la preuve de Kant, *sic hoc dici fas est*, est d'avoir fait de l'existence de Dieu un fait qui doit être atteint en dehors de la pensée par une croyance qui n'est pas présentée comme un moment, un degré naturel de l'action par laquelle cette pensée pose elle-même Dieu en elle. » (*Ibid.*, p. 30-31.)

Autrement dit, Kant a donné, pour soutien à sa preuve morale, ce même concept ontologique dont il avait pourtant démontré l'inanité radicale. Il faut donc accomplir à nouveau, mais cette fois en toute lucidité d'analyse, en toute intériorité de conscience, le progrès de l'esprit ἐπέκενα τῆς οὐσίας. « Ce qu'il y a de vrai dans une connaissance particulière, expérimentale, ce qui exprime en elle la réalité, ce n'est pas le fait qu'elle est intelligible, encore bien moins le fait qu'elle répond à une sensation; c'est que la pensée a bien usé d'elle-même en interprétant ce qui l'a affectée; c'est aussi et surtout que cet acte par lequel la pensée cherche à réduire les choses à elle-même, à la nécessité, a par lui-même une valeur absolue, valeur que la pensée peut comprendre... » (p. 56). Et de même dans l'ordre pratique : « Un acte auquel on serait purement porté par la nature, qui n'aurait que l'apparence d'un acte de dévouement n'aurait pas de valeur; si nous sommes déterminés à un acte par notre nature ou notre raison, il lui manque cette réalité supérieure que la liberté seule peut donner. Il y a donc un ordre supérieur de réalité qui ne consiste ni à exister ni même à être. Car exister c'est pouvoir ne pas être, et être c'est être nécessaire, et cela n'est pas non plus être véritablement. A tous les degrés de la pensée, la valeur est vraiment la réalité que la pensée affirme » (p. 57). « La réalité absolue que nous cherchons, n'est, dit encore Lagneau, ni l'existence ni l'être, c'est la valeur. » Dés lors la religion véritable c'est bien celle de la *République* et du *Banquet*, celle de *l'Ethique*, en dépit de leur langage si souvent obscur ou équivoque: « Peut-être que les deux idées par lesquelles il est le plus raisonnable d'exprimer Dieu sont unité, forme abstraite, en quelque sorte, de cette réalité divine, et amour » (p. 94).

---

[1] *De l'Existence de Dieu*, p. 11.

Les *Leçons* sur *l'Existence de Dieu* sont consacrées à poursuivre, d'une façon en quelque sorte ininterrompue, cette double expression raisonnable. Du moins semble-t-il possible d'en détacher les deux passages qui mettent en un relief particulier, d'une part l'immanence de l'unité, d'autre part, l'efficacité de l'amour: « Nous ne pouvons rien affirmer légitimement, comme réel sans l'affirmation implicite d'une réalité qui résulte de la liberté, c'est-à-dire qui ne lui préexiste pas. Toute pensée à laquelle nous attribuons une vérité présuppose l'affirmation d'une telle réalité. Cette réalité n'est pas autre chose que celle qui appartient à Dieu même; cette réalité, c'est Dieu. Ce n'est pas simplement, en effet, atteindre Dieu en dehors de nous par un acte de liberté, ce n'est pas seulement postuler, poser librement, l'existence de Dieu, que d'accorder une vérité à l'une quelconque de nos pensées: c'est participer à l'acte même de Dieu; pour mieux dire, c'est céder la place à Dieu même en nous; c'est-à-dire que ce n'est pas en réalité nous qui nous élevons à Dieu par cette réflexion dont nous avons marqué les étapes, c'est Dieu qui descend en nous, qui se pose en nous en nous posant, c'est-à-dire que nous atteignons dans cet acte de réflexion la région absolue de la puissance créatrice, nous entrons dans l'acte créateur (p. 67)... Il est impossible de faire son devoir sans le comprendre; mais, le comprendre, le peut-on sans présupposer antérieurement une idée du devoir qu'on ne comprend pas? Non. Nous ne pouvons jamais trouver de l'idée de devoir que des justifications intellectuelles incomplètes. En définitive, si nous reconnaissons qu'il y a un devoir, c'est que cette loi abstraite du devoir nous paraît raisonnable en tant que nous la considérons comme le symbole d'une réalité vraie dont nous sommes sûrs dès à présent, parce que la connaissance du devoir que nous prenons est la projection d'une réalité interne dont nous sommes sûrs. Quelle est cette action intérieure dont ces deux lois: *il y a de l'être*, *il faut en faire*, sont les projections? C'est qu'à chaque instant l'être moral se pose en nous dans le sentiment de l'amour. Tout homme qui se met à la place des autres acomplit un acte en apparence inintelligible. L'homme qui se dévoue, au moment où il paraît abandonner sa propre individualité, ne fait pourtant que l'étendre jusqu'à y enfermer d'autres individualités. L'appel au mal, c'est l'appel à la personnalité qui s'isole. C'est seulement par le sentiment de l'amour que se réalise en nous cet état d'âme par lequel nous sommes certains de l'existence de Dieu. La certitude de la réalité de Dieu ne peut donc être obtenue que dans un acte par lequel l'être

pensant, l'être raisonnable, réalise l'absolu en lui en se représentant comme irréductible l'opposition de son être particulier avec l'être universel, et, par conséquent, la fusion des deux comme ne pouvant être réalisée que par le sacrifice du premier » (p. 120-121).

De pareilles pages ne souffrent aucun commentaire. C'est à elles qu'il convient d'arrêter le chapitre d'histoire, que nous nous étions proposé d'écrire, c'est par elles que se définit, dans sa forme la plus précise et la plus profonde, le problème sur lequel s'est exercé la méditation des philosophes français contemporains.

Léon Brunschvicg.

# Études critiques

## Récentes études sur la théologie de Calvin

I.

H. BAUKE, *Die Probleme der Theologie Calvins.* Hinrichs, Leipzig, 1922.
A. DE QUERVAIN, *Calvin, sein Lehren und Kämpfen.* Furche-Verlag, Berlin, 1926.

Nous nous excusons de signaler si tard l'analyse que M. Bauke a faite des études consacrées à Calvin depuis un siècle, et surtout depuis les dernières trente années, analyse qui lui sert à indiquer les problèmes qui restent à élucider et à souligner des divergences d'appréciation qui demandent une explication.

M. Bauke a constaté un certain « antagonisme » entre le jugement porté sur l'ensemble de l'œuvre de Calvin par les théoolgiens d'origine luthérienne (Ritschl et son école), d'une part, par les théologiens d'origine réformée, d'autre part, et un antagonisme non moins net entre les savants d'origine française (et anglo-saxonne) et ceux d'origine allemande. Là où pour M. Doumergue, par exemple, tout est clair dans la pensée de Calvin, les Allemands croient découvrir un monde de problèmes, constatent des contradictions qu'ils s'évertuent en vain de concilier. M. Bauke ne peut admettre que cet antagonisme entre chercheurs d'une sincérité égale puisse être entièrement expliqué par l'influence consciente ou inconsciente de préjugés confessionnels ou nationaux. Il doit avoir sa cause profonde dans l'objet de l'investigation lui-même, dans la théologie de Calvin qui rend possible des interprétations aussi différentes. Découvrir la cause de cet antagonisme sera donc mettre en lumière une particularité de la théologie de Calvin. Examinons la thèse de M. Bauke :

Ce que les Allemands qui insistent sur l'intellectualisme de Calvin n'ont pas vu, c'est que chez lui la raison ne fournit en aucune mesure la matière du raisonnement. Il n'y a pas d'éléments de théologie naturelle dans le système de Calvin, comme les Allemands l'ont cru. L'« intellectualisme », le « rationalisme » est un élément purement formel, une *dialectique* qui dissocie les éléments dont se compose une donnée objective et positive, et les associe à divers éléments d'autres données pour en faire un ensemble formel cohérent. Les Allemands n'ont pas vu qu'il s'agissait ici d'un simple effort dialectique, et qu'ils tombaient nécessairement dans l'erreur en interprétant, selon leur mentalité, une unité dialectique comme une unité systématique, c'est-à-dire comme une tentative de concilier des éléments *métaphysiques* divergents.

Sous l'influence de Schleiermacher qui, le premier, a construit une dogmatique dominée par *un* principe fondamental, et sous l'influence de

l'ère hégélienne où la spéculation ramenait tout à un seul principe, les Allemands sont hantés par le besoin de rechercher l'« idée centrale » de chaque système. Ils ont dû constater qu'il est impossible de trouver chez Calvin un principe dont tous les autres pourraient être déduits, et qu'il faut comparer, comme le fait M. Doumergue, la pensée de Calvin pour le moins avec une ellipse avec deux foyers (*gloria Dei* et justification par la foi). M. Bauke va plus loin. Il est disposé à admettre chez Calvin une pluralité de principes matériels essentiels (dont quelques-uns sont plus accentués), et il trouve dans le terme de « complexio oppositorum » la formule qui lui semble caractériser la pensée de Calvin. Ces éléments fondamentaux de la théologie de Calvin, données objectives et positives, sont juxtaposés. Calvin n'essaie pas de les déduire logiquement l'un de l'autre, de les ramener tous à un seul principe primordial. Mais il les combine tous à l'aide d'une dialectique prodigieuse qui fait dire à M. Doumergue, dialecticien lui-même, que Calvin fond dans une unité *réelle* des éléments qui paraissent contradictoires, mais qui rend perplexe les théologiens allemands. Ceux-ci ont toujours mal interprété cette dialectique. Métaphysiciens de nature, ils ont confondu, sous l'influence de leur mentalité, presque nécessairement les combinaisons d'une dialectique formelle avec des raisonnements spéculatifs portant sur le fond métaphysique lui-même. Ils constatent donc dans la pensée « spéculative » de Calvin des contradictions, alors que celui-ci ne fait que relier des antinomies dans les données positives de la Révélation et ne tend nullement à les « expliquer » ou à les supprimer. Calvin affirme au contraire bien souvent les limites de la compréhension humaine en parlant des secrets insondables de Dieu.

Il y a donc, chez les Allemands, méprise sur le rôle de la philosophie chez Calvin. Celui-ci n'est pas un esprit spéculatif. Le fait que toutes les tentatives faites par les Allemands pour définir le système métaphysique de Calvin n'ont jamais abouti, est une confirmation de ce fait. Les théologiens réformés ont donc affirmé avec raison que Calvin n'a pas introduit des concepts philosophiques (scotistes, par exemple), dans le corps de sa doctrine, que les éléments en sont uniquement religieux et empruntés à l'expérience chrétienne confirmée par la Révélation. La théologie de Calvin n'est en aucune mesure spéculation philosophique, elle est entièrement religieuse et positive. Calvin soumet simplement, à l'aide de la dialectique, ces données à un travail analytique et synthétique qui donne à son exposé l'apparence d'une telle unité que les théologiens français ont pu s'illusionner sur le degré de cohésion des éléments qui le composent. Chez eux aussi il y a méprise, méprise moindre toutefois. Ils ont volontiers exagéré la valeur d'une dialectique essentiellement formelle, la valeur d'une unité formelle.

M. Bauke indique comme l'une des causes de la pluralité des principes dans la théologie de Calvin son biblicisme formel qui lui fait voir dans la Bible un bloc, un code de vérités. Calvin n'expose pas seulement *des* données bibliques. En ce sens toute théologie réformatrice est biblique. Il dépasse ce biblicisme matériel en ce sens que pour lui la dogmatique doit exposer, en principe, *les* données bibliques dans leur ensemble. Comme il n'admet dans la Révélation ni degré, ni progrès, il est nécessairement amené à juxtaposer des éléments difficiles à concilier, tandis que Luther fait plus facilement un choix, conformément à son intuition que la Bible est Parole de Dieu en tant qu'elle met en évidence la révélation en Christ, « soweit sie Christum treibet ».

M. Bauke s'efforce de démontrer que l'analyse des études consacrées aux différents éléments de la théologie de Calvin confirme sa thèse.

Les luthériens allemands ont trouvé des éléments de spéculation scotiste dans la notion de Dieu chez Calvin, spécialement dans sa doctrine de la prédestination. Les théologiens réformés en affirment le caractère purement religieux. M. Bauke donne raison à ces derniers : Pour le fond la doctrine de Dieu chez Calvin est identique à celle de Luther, et présente donc un caractère essentiellement religieux, chrétien. Mais l'accent que Calvin met sur la souveraineté de Dieu, la forme qu'il donne à sa doctrine, prête à celle-ci l'apparence d'un concept philosophique, et induit en erreur ceux qui ne distinguent pas suffisamment la forme d'une pensée de son fond.

Ce caractère formel de la théologie de Calvin trouve son explication dans la formation intellectuelle du réformateur, dans sa formation juridique, comme l'a indiqué M. Beyerhaus, et dans sa formation à l'école des humanistes, ajoute M. Bauke. C'est une question qui serait à creuser, nous semble-t-il. On n'insiste jamais assez sur le fait que Calvin doit sa formation à la Faculté de droit et qu'il a ressenti plus d'affinité pour l'école scolastique d'Orléans que pour l'école humaniste d'Alciat à Bourges. Qu'était pour lui le droit? Pour M. Bauke, il n'est rien d'absolu. Il est un procédé pour organiser selon la raison un état de fait, et ses formules gardent donc toujours un caractère de valeur relative. C'est une conception moderne. Mais Calvin jugeait-il ainsi le droit? Le droit positif, dans une certaine mesure. Mais le « droit naturel », formule qui chez Calvin signifie le droit absolu, la Justice, l'Equité, fondement de toute la législation biblique, et élément qui donne sa valeur à toute législation humaine en tant qu'elle s'en inspire? Si la Justice absolue existe en soi, et si Dieu est le « judex orbis », cela n'introduit-il pas dans le domaine de l'absolu, dans la sphère divine, dans la notion de Dieu un élément qui forme un complément singulièrement contradictoire de la notion du Dieu d'amour, et ne serions-nous pas en présence d'une « complexio oppositorum » qui s'étend au domaine métaphysique. La distinction du contenant juridique, rationnel, dialectique et du contenu religieux est-elle ici la solution du problème? Ou ne sommes-nous pas en présence de deux contenus également importants pour Calvin, parce que la Bible elle-même lui révèle non seulement le Dieu de l'Evangile, mais aussi le droit divin, et que la mentalité latine de Calvin, renforcée par sa formation juridique scolastique, le prédisposait non seulement à penser dans des catégories juridiques, mais à voir dans l'exercice de la justice absolue une fonction essentielle de Dieu, et, pour cette raison, dans l'exercice de la justice une fonction essentielle de la société chrétienne. La Justice se formule en principes juridiques. Le droit en est la forme. Si toutes les législations humaines n'en sont qu'une expression toujours inadéquate, elles contiennent, en tant qu'elles ont une valeur, un élément absolu. Considérer chez Calvin la forme juridique comme un récipient vide dans lequel on peut verser les notions religieuses sans les modifier profondément, nous semble une erreur. La forme juridique, chez Calvin du moins, n'est jamais sans contenu spécifique ; elle est au contraire la forme d'un contenu spécifique. En formulant des vérités religieuses en langage juridique, Calvin ne subissait pas seulement l'influence de sa formation, il exprimait le fonds de sa pensée pour laquelle Justice et Amour se tiennent en équilibre et peuvent entrer en conflit jusque dans le cœur de Dieu. L'insistance frappante avec laquelle, chaque

fois qu'il parle de l'amour de Dieu, il insiste sur les conditions qui en ont rendu l'exercice possible à Dieu, le prouve. C'est peut-être ici la véritable ligne de démarcation entre le calvinisme et la pensée originale de Luther. Luther n'a aucune affinité avec le droit. Il élimine le concept du droit de la sphère religieuse, du moins dans sa période créatrice où il n'a pas encore subi l'influence de Melanchthon. Calvin l'y maintient.

Cela se manifeste dans un autre domaine encore. Luther se contente de démontrer que l'expérience chrétienne implique un puissant stimulant à se dévouer au service de prochain. Après quelques tentatives énergiques de montrer les modifications que cet esprit de fraternité et de sacrifice peut et doit provoquer dans les relations sociales et jusque dans l'organisation extérieure de la société, il renonce à donner des directives précises, en face de la difficulté de la tâche et de sa propre incompétence en matière politique, juridique, sociale, économique. La forme de la vie sociale ne le préoccupe plus qu'accidentellement. Il abandonne aux spécialistes, aux compétences, aux hommes de loi, d'en fixer les modalités. Le déclenchement des énergiques réformatrices et son unique souci. Calvin n'a pas seulement donné plus d'extension aux doctrines sociologiques, à la doctrine de l'Eglise et de l'Etat, parce que, par sa formation juridique, il était mieux préparé que Luther à les traiter, qu'il était dans son élément en élaborant des règlements, tandis que Luther se butait continuellement au sentiment de son incompétence en cette matière. Ces problèmes rentrent pour Calvin dans la sphère religieuse. Sa théorie et son activité pratique qui s'interpénètrent, le prouvent. Pour lui, la Justice et sa forme la loi, le droit, plongent leurs racines en Dieu. Il sent la nécessité religieuse de donner une forme aux énergies déclenchées par la vie religieuse, d'organiser la société en une Eglise et en un Etat chrétien. Les ordonnances ecclésiastiques, de même que les lois de la cité, contenant en quelque mesure un élément absolu, participent dans cette mesure à l'absoluité inhérente à cet élément. La « forme juridique » affecte ici le fond de la pensée. Dans la sphère luthérienne, toute forme de l'organisation de la société religieuse ou civile n'a qu'une autorité humaine. Tout ce qui est du domaine du droit est essentiellement relatif. Luther s'est donc abstenu en tant que réformateur de la religion d'établir des normes précises pour l'action individuelle et sociale. Chez Calvin, le souci de l'inspiration religieuse de l'action et le souci de la forme de l'action sont également puissants. C'est cette mentalité que les Allemands ressentent comme moyenâgeuse, parce qu'un souci que le catholicisme a toujours éprouvé s'y retrouve. Les disciples de Calvin dans tous les pays et à toutes les époques ont eu le besoin impérieux de fixer à l'activité chrétienne des normes, de limiter l'individualisme par des lois morales précises, par une organisation sociale reflétant quelques grands principes chrétiens, et ils ont éprouvé à l'égard de ces formes un respect religieux (aujourd'hui p. ex. à l'égard de la Société des Nations).

La forme juridique de la pensée religieuse de Calvin est donc plus qu'une dialectique servant à exposer le fond de la pensée religieuse de Luther ou d'une pensée proche parente de la sienne. La « forme » altère, diront les uns, complète, diront les autres, un fonds commun aux deux réformateurs. Nous ne pouvons donc suivre sur ce point M. Bauke. La question revient dans le chapitre concernant l'Eglise.

Dans sa sotériologie, continue M. Bauke, Calvin ne procède pas non plus selon une méthode déductive, mais sa dialectique, qui ressortit

à l'art plutôt qu'à la logique, fait un ensemble des éléments divers qu'il a trouvés dans son expérience religieuse et dans la Bible dont *toutes* les données ont pour lui une importance normative tout autre que pour Luther. Il évite soigneusement de supprimer, dans un intérêt systématique, des contradictions apparentes comme la dépendance de Dieu et la responsabilité de l'homme. Ils les souligne. La docrine de la prédestination n'est pas non plus un élément spéculatif introduit dans un ensemble de données religieuses, mais également un exposé dialectique d'une donnée religieuse fournie par la tradition, par Paul, par S. Augustin et par le « de servo arbitrio » de Luther. Calvin, il est vrai, a de plus en plus réussi à s'en servir pour assurer la certitude du salut, élément essentiel de la piété réformatrice. Calvin a accepté cette donnée, il l'analyse, l'expose, mais ne tente nulle part d'expliquer les raisons, le pourquoi du « decretum horribile ». La forme rationnelle, dialectique de l'exposé a invité les Allemands à y trouver des spéculations profondes. De nouveau, ils ont confondu une réflexion discursive avec une spéculation métaphysique.

La doctrine de l'Eglise de Calvin, sur laquelle nous revenons, a également subi le sort d'être interprétée très différemment. Les uns y ont trouvé une tendance catholisante, d'autres ont vu en elle la seule notion évangélique de l'Eglise. M. Bauke conclut, avec M. Doumergue, que déjà la notion religieuse de l'Eglise est, chez Calvin, une *complexio oppositorum*, une tentative de concilier la notion religieuse luthérienne (Eglise-Institution) et la notion également religieuse « Eglise = communion des saints », qu'en outre il éprouve le besoin de donner une solution du problème des rapports entre l'Eglise et la société civile, problème qui avait vivement préoccupé le moyen âge. L'intérêt primordial de Calvin, selon M. Bauke, aurait été l'élaboration de la notion religieuse de l'essence de l'Eglise. Mais son intérêt ne se serait pas arrêté pas là. Cette Eglise a son champ d'action dans une société humaine. Cela pose des problèmes qui pour Calvin « rentrent dans la dogmatique » et qu'il essaie de saisir et de résoudre à l'aide de sa dialectique. Si, selon M. Bauke, ces problèmes rentrent dans la dogmatique et « non pas seulement dans la théologie pratique et le droit », les éléments opposés que Calvin combine et que M. Bauke lui-même caractérise incidemment d'éléments essentiellement *théologiques* n'ont-ils pas *tous* une signification religieuse ? L'analyse et la synthèse dialectiques combinent-elles donc un élément religieux et un élément profane, et non pas plutôt deux données de caractère religieux ? Calvin accepterait-il l'explication de ceux qui pensent qu'il rapproche à l'aide de la dialectique deux domaines hétérogènes ? N'a-t-il pas, au contraire, recherché une synthèse organique de deux domaines en quelque mesure homogènes ? La théocratie établie à Genève embrassait l'Eglise et l'Etat ! Le comité du monument de la réforme calviniste à Genève a-t-il commis une erreur historique, en consacrant ce monument à l'exaltation d'un idéal religieux calviniste *et* d'un idéal politique calviniste (la démocratie), conçu lui aussi comme un idéal religieux ?

En portant un jugement d'ensemble sur Calvin, faut-il voir en lui l'homme qui jouit d'un héritage et le simplement en valeur, ou faut-il lui attribuer une réelle originalité ? Selon M. Bauke, sa *théologie* est incontestablement originale, et son originalité consiste 1° dans le procédé dialectique qui donne à sa pensée une unité formelle remarquable ; 2° dans l'union intime que cette dogmatique établit entre la théologie proprement dite et les doctrines ecclésiastiques, politiques et économiques. Calvin a

réussi à faire des « opposita » Eglise et Etat une unité rationnelle et dialectique. Les luthériens n'ont pas éprouvé le besoin d'assimiler ces problèmes à la théologie, tandis que les catholiques l'ont toujours ressenti. Selon M. Bauke, Calvin s'est seulement écarté des *solutions* données à ces problèmes par le moyen âge. Il les a traités de son nouveau point de vue évangelique. Mais il les a fait rentrer dans la dogmatique. Il n'a jamais admis la fameuse « Eigengesetzlichkeit » de la vie profane. C'est la raison pour laquelle les « luthériens » Dilthey et Trœltsch ont reconnu à la théologie de Calvin un caractère original, et M. Bauke se range à leur avis. Dans ces conditions, il nous semble qu'il faudrait conclure que le lien qui réunit les doctrines sociologiques avec les autres *loci* de la dogmatique ne doit pas être considéré comme purement formel et dialectique.

La *religion* de Calvin est-elle aussi un type original, distinct de celui de Luther? Selon M. Bauke, Calvin partage incontestablement la foi de Luther qu'il s'est assimilée complètement, plus complètement que p. ex. Mélanchthon. Il est universellement reconnu qu'il a emprunté à Luther ou hérité de Luther les éléments fondamentaux de sa piété, sa façon de comprendre l'Evangile. Mais la forme dialectique de sa pensée en a influencé, quelque peu modifié le contenu, car il est impossible de séparer entièrement dans sa théologie la forme de son contenu (!). Ensuite il n'est pas sans importance que pour Luther seul le souci du salut individuel importait, tandis que Calvin (comme Mélanchthon) a toujours été préoccupé des problèmes politiques et sociologiques. M. Bauke fait remonter cela à une disposition personnelle de Calvin et à sa mentalité française. Le Français, bien moins que l'Allemand, ne peut se désintéresser de ces problèmes. Il y avait pour Calvin une nécessité *psychologique* de se préoccuper toujours de ces questions, même dans sa dogmatique, comme aussi dans son activité publique. — Cette nécessité psychologique n'est-elle qu'un atavisme inconscient dont Calvin aurait subi la tyrannie? Tout le Christianisme social sorti du Calvinisme ne serait-il que cela? Dieu n'était-il pas pour Calvin la force régénératrice de la société comme de l'individu? La forme de la vie individuelle, la loi morale, et la forme de la vie religieuse collective, la société chrétienne par excellence, l'Eglise, ne reçoivent-elles pas leurs directives de la Révélation, de la Bible, et la forme de la vie collective profane, la société civile, l'Etat, ne reçoit-il pas aussi ses directives de Dieu, du Dieu de la Révélation et du droit naturel qui pour Calvin ne peut être qu'un droit divin, remontant au créateur et à l'organisateur de la vie naturelle. L'individu, l'Eglise, l'Etat ne tendent-ils pas tous à réaliser un absolu, la théocratie? Et la norme de cet absolu ne se trouve-t-elle pas toujours en Dieu qui garantit une conciliation possible entre les différentes révélations de l'absolu? Calvin n'a-t-il pas tiré plus énergiquement que Luther toutes les conséquences de la foi en l'identité de Dieu, le Créateur du monde, et de Dieu, le Père de Jésus-Christ?

Il ne nous semble pas que la forme *dialectique* de la pensée calvinienne seule fait l'originalité de sa théologie. Le souci de la forme est caractéristique pour la *religion* de Calvin. Il fait partie du fond religieux de sa théologie. Il fait l'originalité de sa religion. Nous croyons devoir l'affirmer plus nettement encore que M. Bauke. L'âme allemande, profonde, métaphysique, tumultueuse et chaotique a été de tous temps rébelle à la « forme » et en a eu en même temps la nostalgie. De là l'attirance qu'a exercée de tous temps sur elle une culture qui réalise dans un

domaine quelconque la forme accomplie, le besoin de neutraliser, dans une certaine mesure, l'influence de la poussée désordonnée de la vie intérieure par le contact avec une vie analogue, mais ordonnée. De là peut-être, à l'heure actuelle, dans les milieux les plus clairvoyants, le regain de sympathie pour une âme qui a eu toute la profondeur de celle de Luther, mais qui s'est inspirée en outre du souci de donner à la puissante spontanéité de Luther une forme, non pas accidentelle et arbitraire, mais conforme à la pleine volonté de Dieu, c'est-à-dire tout ensemble de l'auteur de la vie spirituelle et du créateur des conditions naturelles et historiques dans lesquelles cette vie doit se réaliser.

* * *

Si l'annonce de l'éditeur fait prévoir que M. de Quervain, issu d'une famille huguenote, est l'interprète de l'activisme chrétien dont Calvin fut le promoteur, c'est-à-dire un représentant du christianisme social qui a vaincu le pessimisme radical de Luther quant à la possibilité de transformer la réalité, la lecture de la brochure laisse une impression différente. Elle présente un Calvin très proche parent de Luther, un théologien dont l'intérêt prédominant, sinon exclusif, aurait été de maintenir et de défendre en toutes circonstances la notion de la justification par la foi. C'est en quoi consiste l'originalité de ces essais. L'étude de M. Bauke nous a dit ce qu'il faut penser de la tentative de tout ramener chez Calvin à un seul principe théologique ou religieux. En effet, pour pouvoir appliquer partout son principe, l'auteur est obligé de laisser dans l'ombre des parties essentielles de la pensée de Calvin.

L'auteur fait ressortir le caractère spécifique de la pensée de Calvin, en la confrontant avec les doctrines auxquelles il s'est opposé.

L'auteur trouve dans la controverse avec Sadolet l'expression la plus précise de ce qui oblige Calvin à se séparer du *catholicisme* (et des inspirés). C'est la conviction que l'esprit de Dieu ne donne son témoignage qu'en faveur de la Révélation biblique, la certitude que la seule foi capable d'appréhender une réalité objective et agissante est celle créée par le Christ dans le cœur de ceux qu'il amène à l'obéissance, à la conversion. Pour Calvin, le véritable objet efficace de la foi chrétienne risque d'échapper, d'une part, au subjectivisme des sectaires qui placent les illuminations des inspirés au-dessus de la révélation biblique, d'autre part, au catholicisme qui voit l'Esprit à l'œuvre dans toute l'évolution d'une communauté religieuse et pour lequel toute la « tradition » devient autorité divine. Pour Calvin, il n'y a concordance entre le témoignage intérieur de l'Esprit et une réalité objective qu'en face de la révélation biblique et du Christ, image et agent du Dieu invisible. C'est la raison pour laquelle il affirme l'exclusivité de l'autorité scripturaire. Toute autre preuve de l'autorité de la Bible lui paraît inefficace et même nuisible.

Calvin s'oppose aux *spiritualistes* (p. 40) parce que leur sentiment religieux, aspirant à l'infini et niant la valeur de tout ce qui est visible et passager, refuse d'admettre aucune forme précise de pensée ou d'organisation religieuse. C'est, d'une part, le sentiment du péché qui empêche Calvin d'admettre la possibilité d'approcher Dieu par nous-mêmes et qui lui fait voir dans la Révélation le seul moyen de faire connaître Dieu à l'homme. C'est, d'autre part, le besoin de sauvegarder, mieux que les spiritualistes, la liberté et la souveraineté de Dieu qui le pousse à reconnaître que Dieu a bien voulu se rendre accessible à l'homme en choisissant le mode de

révélation que nous connaissons. En se révélant en Christ et par sa Parole dans son Eglise, Dieu nous engage et nous oblige à nous en tenir aux signes visibles de sa présence pour le trouver.

L'opposition dogmatique de Calvin contre *Servet* (p. 49) a des raisons profondes également. En affirmant l'identité de la substance du corps de Christ et de Dieu et l'identité substantielle du chrétien régénéré et du Christ, la déification de la créature, Servet supprime la distance entre l'homme et Dieu dont le chrétien doit toujours conserver un profond sentiment, tout en se sachant être l'objet de la grâce. La théorie de Servet apparaît à Calvin comme un attentat contre l'honneur de Dieu.

Calvin combat les *Anabaptistes* (p. 27), qui veulent constituer une armée de soldats du Christ dont tous les éléments douteux doivent être exclus, mais il ne se sépare pas des Eglises luthériennes ou réformées qui refusent d'introduire la discipline qu'il a établie lui-même à Genève et qu'il a défendue avec tant de ténacité. Pourquoi cette contradiction apparente ? C'est que pour lui aussi, comme pour Luther, l'élément constitutif de l'Eglise n'est pas la sainteté de ses membres, mais l'œuvre que Dieu y accomplit par sa Parole, malgré l'imperfection permanente des hommes. Pour Calvin, la discipline et l'excommunication ne sont pas, comme pour les Anabaptistes, les moyens d'établir une communauté de saints, mais une démonstration, destinée à sauvegarder l'honneur de Dieu compromis par les scandales dans l'Eglise.

Une étude consacrée à la notion de l'Eglise (p. 76) développe ce point de vue selon lequel Dieu se sert de la discipline comme du ministère de la Parole pour convertir les pécheurs et stimuler le zèle des croyants. La discipline n'est en somme qu'une forme de l'exercice du ministère de la Parole. La preuve en est fournie par le fait que les ordonnances n'établissent pas un code moral investi d'une autorité divine, mais qu'elles tiennent toujours compte des circonstances et ont subi, dans les synodes nationaux des Calvinistes français, bien des modifications. L'Eglise ne fait toujours qu'appliquer dans des cas concrets les enseignements de la Parole. — Ici, il nous semble que M. de Quervain ne donne pas une explication suffisante de la passion avec laquelle Calvin a défendu le maintien intégral de ses ordonnances ecclésiastiques et des règles disciplinaires appliquées par le consistoire.

Le but que vise Calvin (p. 34) n'est donc pas, d'après notre auteur, de créer une société chrétienne distincte de la société humaine, séparée d'elle et s'opposant à l'Etat pour se soumettre exclusivement à la loi du Christ, comme le voulaient les Anabaptistes qui professaient au nom du Christ un pacifisme radical et un anarchisme chrétien. Pour Calvin aussi, comme pour Luther, l'Etat est l'organisation de la société humaine qui tient son autorité de Dieu, et c'est dans ce cadre qu'agit l'Eglise en vue de soumettre les hommes à la volonté de Dieu. Elle s'efforce de favoriser le règne de paix dans la mesure du possible, mais elle ne peut imposer à l'Etat la loi chrétienne de la non-résistance, car se serait nier le péché et empêcher la punition du péché voulue par Dieu. C'est pourquoi Calvin a pu trouver légitime (p. 86) l'exécution de Servet, ordonnée par l'Etat en vue de sauvegarder l'honneur de Dieu et de préserver la société contre la contamination par l'hérésie.

Enfin, M. de Quervain oppose la notion de la liberté chrétienne chez Calvin à celle du catholicisme (liberté naturelle relative que la grâce complète et développe) et à celle de l'idéalisme spéculatif (puissance divine

immanente à l'humanité et attendant son épanouissement). Calvin ne renie pas le fruit de ses études juridiques et humanistes (on pourrait ajouter : ni celui de l'étude des écrits de Luther), il reconnaît la liberté humaine dans la sphère naturelle, mais il nie que l'homme puisse réellement honorer Dieu par ses pensées et par ses actions. Il n'admet pas pour l'homme la possibilité de s'élever réellement par la pensée jusqu'à Dieu ou d'accomplir réellement sa volonté. Dès que le sens de l'absoluité de la loi divine se révèle au chrétien, celui-ci se sait jugé. (Luther emploie les mêmes formules, mais il se sent écrasé par la sainteté de Dieu plutôt que par la loi). La liberté n'existe qu'en celui qui accepte par la foi le don du pardon des péchés qui ne disparaissent jamais complètement. Celui qui a été gratifié de cette libération obéit, non pas qu'il soit régénéré, mais parce que la foi le lie à Dieu et qu'il n'est plus paralysé par la crainte de ne pas faire assez pour conquérir la bienvaillance Dieu. (Ici la différence entre la doctrine de Calvin et celle d'Osiander est soulignée. Mais la nuance qui sépare la notion de la justification chez Calvin de la conception primitive et au fond permanente de Luther n'est pas indiquée. Chez Luther le contact avec Dieu établi par la foi crée la certitude de la justification et est la cause d'une régénération progressive.) L'émancipation des tyrannies humaines ne se justifie pas chez Calvin comme dans l'individualisme moderne par les égards dus à la dignité de la personnalité humaine, mais par le respect dû à l'autorité divine, et elle trouve en celle-ci sa limite.

Ces études sont pleines de remarques suggestives et qui méritent d'être méditées. Mais on comprendrait difficilement comment le calvinisme aurait pu accomplir une mission historique différente de celle du luthéranisme, s'il n'y avait pas eu dans le système de Calvin encore bien d'autres idées-forces qui demeurent en dehors du cadre plutôt étroit de l'exposé de M. de Quervain.

H. STROHL.

---

II.

BRUNNER (LIC. PETER), *Vom Glauben bei Calvin*, dargestellt auf Grund der Institutio, des Catechismus Genevensis und unter Heranziehung exegetischer und homiletischer Schriften. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). 1925. Un vol. en 8°, 160 pages.

Sous une forme claire et agréable, l'auteur, qui possède admirablement son sujet, nous donne une excellente monographie sur la notion de la foi dans Calvin.

Il nous avertit, dans sa préface, qu'il n'a pas seulement visé à une reconstitution historique de la pensée d'un grand docteur du passé. Son travail veut avoir une utilité pratique. Il croit que Calvin a encore quelque chose à nous dire dans le désarroi actuel de la théologie contemporaine et qu'il est bon, pour juger de la direction suivie, de jeter un regard en arrière, vers les sommets d'où l'on est parti.

Nous sommes, sur ce point, entièrement de son avis. Nous croyons, avec lui, que la théologie protestante a tout à gagner à se mettre de nouveau à l'école des maîtres qui lui ont donné ses principes et qui lui ont tracé son programme.

Nous sommes heureux de pouvoir féliciter l'auteur de la manière dont il a exécuté son travail. Il connaît de première main l'œuvre si riche

de Calvin. Il met en œuvre avec bonheur les matériaux qu'il en a extraits. Pour autant que nous avons pu les vérifier, ses nombreuses références sont exactes. On voit qu'elles sont puisées aux sources et que le choix en est personnel. La traduction et l'interprétation qu'il en donne nous paraissent fidèles.

Le sujet est bien délimité. L'auteur ne touche au dogme de la prédestination que dans la mesure où ce dogme est en rapport immédiat avec la notion de la foi.

L'introduction signale deux particularités qui font de l'exposition de la pensée de Calvin une tâche délicate.

C'est d'abord le tour antithétique que le Réformateur aime donner à sa pensée. C'est, ensuite, le peu de place que l'introspection, le moi, la phénoménologie religieuse tient dans son exposition dogmatique et même dans sa prédication.

Mais au lieu de se laisser rebuter par ce double aspect du calvinisme de Calvin, M. P. Brunner, par une heureuse intuition, a compris, qu'il y avait là précisément des éléments d'information à utiliser pour l'intelligence du point de vue de Calvin. La forme antithétique et sévèrement impersonnelle de l'exposition n'est elle pas commandée par l'idée même que Calvin se fait de la nature du dogme et de la tâche du théologien ?

Voilà une vue très juste. L'auteur aurait pu rappeler que Calvin n'est pas seul à donner ce ton paradoxal et antithétique à sa pensée.

Toute théologie orthodoxe est nécessairement faite d'oppositions. Le symbole dit d'Athanase en est un exemple illustre. C'est que l'orthodoxie est essentiellement théiste, et que le théisme est l'affirmation de la réalité objective de deux ordres de termes irréductibles : le Dieu créateur infini et les êtres créés finis. La religion est le point de rencontre de ces deux ordres de réalités. La pensée théologique, si elle ne veut rien sacrifier de la réalité, si elle ne veut pas sombrer dans le panthéisme, ne pourra donc se formuler que par oppositions. Tout dogme est un mystère, car il est pénétré de la pensée de l'Infini. La coexistence du Dieu infini et de la créature finie, voilà le scandale auquel s'achoppe la pensée spéculative. Or, c'est la présupposition vitale de la théologie orthodoxe.

D'autre part, il est clair que le dogmaticien pénétré de cette foi ne devra guère songer à se raconter lui-même, en exposant le dogme. Pour Calvin, Calvin n'est rien : ce qui importe, c'est Dieu et ce que Dieu est pour nous. La révélation de Dieu, son plan pour sa gloire et notre salut pour sa gloire : *soli Deo gloria.* Hors de là, tout est insignifiant pour le théologien, tant qu'il fait de la théologie.

Par là, la psychologie religieuse n'est pas condamnée : elle reçoit, au contraire, une autonomie propre et elle peut se constituer en discipline particulière, mais en dehors de la dogmatique.

L'auteur du livre dont nous rendons compte ayant très bien vu que l'antithèse est commandée, chez Calvin, par la nature même de la pensée, est très bien placé pour critiquer victorieusement Bauke (p. 5, note).

Il montre sans peine que celui-ci a eu tout de prétendre isoler l'élément formel (paradoxe, opposition, impersonnalité), de la matière et de la substance même de la pensée calvinienne.

L'ouvrage se divise en trois parties : la crise humaine et son dénouement dans la foi ; l'objet de la foi — *fides quæe creditur ;* la réponse de la foi ; — *fides qua creditur.*

Le sens qu'on attachera au terme de foi est conditionné, nous dit

l'auteur, par l'idée que le croyant se fait de son état spirituel. Il est donc nécessaire d'être au clair sur ce sujet capital. Cet état, par suite de la chute, est un état anormal, un état de crise qui est inné à l'homme. C'est l'état de péché : corruption totale, impuissance radicale à tout bien spirituel et salutaire (serf-arbitre).

Celui qui se connaît tel, à la lumière de la connaissance qu'il a de Dieu, de la volonté de Dieu et de la révélation sur la chute et ses conséquences, ne peut psychologiquement que désespérer de soi (élément négatif de la foi), pour chercher son salut uniquement dans le Dieu qui lui révèle sa bienveillance en Jésus-Christ (élément positif de la foi). Cette réponse de la foi constitue le dénouement de la crise humaine. Ce dénouement est possible, il est même psychologiquement nécessaire pour celui qui croit vraiment à la vérité de la révélation sur la misère. Une telle conviction n'est possible que par le S. Esprit. Elle implique psychologiquement l'immanence de l'idée de salut. Selon la parole de Schneckenburger, la foi dans son moment négatif (renoncement au salut par soi-même), est une faim accompagnée de la certitude qu'elle sera rassasiée.

C'est pourquoi Calvin ne craint pas de faire toucher à l'homme le fond de sa misère et de son impuissance pour le bien, moyennant qu'on lui montre qu'il trouvera en Dieu et en Jésus-Christ tout ce qui lui manque.

Certes, il n'y a pas ici de phénoménologie religieuse subjective, mais il y a une intuition psychologique et pédagogique que l'expérience et l'histoire confirment solidement. Calvin ne s'appesantit pas sur la description du *processus* de la conversion. Mais il la rend psychologiquement possible par sa doctrine. Il aurait valu la peine de souligner ce fait.

Si la foi est déjà immanente dans la conviction du péché et de l'impuissance de tout autosotérisme, c'est donc qu'avant d'être un acte de certitude triomphante de l'amour de Dieu, elle est, pour Calvin, une *habitude*, au sens philosophique du terme, une disposition stable, une aptitude acquise à reconnaître et à comprendre les choses divines (*novam quasi aciem*)[1].

En présentant la foi comme un « non » et un « oui », l'auteur nous montre bien ce qu'est la foi en acte pour Calvin, mais peut-être ne laisse-t-il pas assez paraître qu'elle est d'abord *novam quasi aciem*, une aptitude nouvelle. Or, ce caractère de la foi tel que Calvin la conçoit a pris une importance considérable dans l'histoire subséquente du dogme chez les théologiens réformés, au temps de Comrie et de Braekel.

L'objet de la foi est Dieu. Mais Dieu habite une lumière inaccessible. Nous ne pouvons le connaître dans son essence. L'auteur montre que Calvin en conclut qu'il nous est interdit de nous faire de Dieu aucune représentation plastique, aucun concept aussi, aucune image intellectuelle de notre cru. Pour adorer et connaître le vrai Dieu, et non un être de raison, nous ne devons rien dire ni penser de lui que ce que la révélation nous fait connaître. Dieu se révèle — mais à la foi seulement[2] — dans l'œuvre de la création. La foi ne peut savoir la bonne volonté et l'amour de Dieu qu'en Jésus-Christ, centre de la révélation.

L'auteur considère, avec raison, comme Seeberg, que toute foi, d'après Calvin, a sa racine dans la connaissance de la puissance et de la bonté de Dieu, ainsi que dans celle de l'impuissance et de la misère de l'homme.

Ce qui est spécifiquement calviniste, c'est que nous ne pouvons savoir

---

[1] Inst. III, 2, 34, cité dans le livre de M. Pater Brunner, page 135.

[2] « Sola fide percipimus Mundum a Deo esse creatum». Cité op. laud. p. 61.

que Dieu veut nous sauver, par suite de déductions sur sa bonté et sa puissance. Le péché nous ôte tout droit de compter sur ces perfections divines. Seul le Christ peut nous faire savoir que Dieu dans sa libre grâce, veut déployer l'une et l'autre pour notre salut. Mais nous ne connaissons le Christ que par l'Ecriture, dont la doctrine de l'Eglise ne doit être autre chose que la proclamation orale, psychologiquement et pédagogiquement nécessaire à l'éclosion de la foi.

Nous ne pouvons naturellement entrer autant que nous le voudrions dans le détail des vues fécondes de l'auteur sur l'application aux problèmes actuels des idées de Calvin. Nous recommandons à l'attention du lecteur ce qu'il dit sur les rapports de la foi et de la parole écrite et inspirée.

On a dit que la grande force et en même temps la difficulté logique de la foi chrétienne est précisément qu'elle a pour objet immédiat la personne du Christ. Pour être efficace, le christanisme doit reposer sur le fils de Marie, mais il ne le peut qu'à condition d'être une religion historique.

Or, n'y a-t-il pas là un danger pour la foi ? Ne va-t-elle pas être à la merci des fluctuations de la critique, livrée à toutes les incertitudes de l'histoire, la plus hypothétique des sciences ?

M. P. Brunner montre que la doctrine de Calvin sur le témoignage et la persuasion intérieure du S. Esprit garantissant le contenu de l'Ecriture, offre les éléments d'une solution.

Il ne dit pas que Calvin ait vu le problème. C'est cependant le cas. Le Réformateur le pose clairement, dans son commentaire sur le prologue de Luc, où il distingue la certitude de foi et la certitude historique appliquées simultanément au même objet. Il définit notamment la certitude historique en ces termes : « J'appelle certitude de l'histoire la connaissance « que nous avons des choses advenues, ou les ayant vues nous-mêmes ou « pour en avoir ouïe parler à d'autres ». Or, le fait actuel du témoignage du S. Esprit, dans l'âme du croyant, garantissant le caractère divin des affirmations présentes de l'Ecriture, supprime, en quelque sorte, la distance qui sépare le passé du présent. Les faits passés de l'histoire sacrée nous sont apportés dans des affirmations actuelles, reconnues comme divines. Par là ils sont, en quelque sorte, présentés à la foi comme contemporains. L'éloignement du temps est effacé par la simultanéité de l'affirmation divine et de la perception du caractère divin de cette affirmation.

Le sceau d'une certitude de foi divine, appliqué au contenu de l'Ecriture, est ce qui constitue, pour Calvin, le témoignage du S. Esprit. La foi est, pour le croyant, une démonstration. Il y a des motifs de crédibilité d'ordre sentimental, rationnel, historique qui peuvent bien apporter à la foi une confirmation postérieure. Mais ce serait être « inconsidéré » que de vouloir « prouver par arguments aux incrédules que l'Ecriture est de « Dieu ». C'est donc une erreur que de vouloir réduire le témoignage du S. Esprit, comme l'ont fait Turretin, Amyraut, Dumoulin, à l'intuition de la valeur des preuves internes (majesté, sainteté, valeur religieuse de telle page de l'Ecriture). Cette erreur, M. P. Brunner ne l'a pas commise. Il consacre deux paragraphes à montrer que le Réformateur ne fait dépendre la certitude de la foi ni du sentiment, ni de la raison.

Calvin appelle « esprit de discrétion » (discernement) l'aptitude du croyant à s'assimiler la doctrine, et à interpréter l'Ecriture.

M. P. Brunner aurait été plus complet s'il avait ajouté à ses remarques si pertinentes sur la doctrine comme objet de la foi, dans Calvin, un paragraphe sur cette notion du discernement spirituel ou de « l'ana-

« logie de la foi ». Ce qu'il dit (page 111, note 2) nous paraît décidément insuffisant. Calvin s'est posé le problème du rapport entre la lettre de l'Ecriture et la doctrine, interprétation de l'Ecriture, et objet de la foi du fidèle. Pour donner à l'interprétation doctrinale de l'Ecriture une « pierre de touche » qui permette d'échapper à un subjectivisme arbitraire, il préconise l'application de l'analogie de la foi, qui se résume dans le *Soli Deo gloria*, principe formel interne du calvinisme (préface à François Ier, commentaire sur S. Jean aux passages allégués et passim).

Dans la troisième partie, l'auteur détermine la nature de la foi. C'est une connaissance et une connaissance certaine de l'amour de Dieu, tel qu'il nous est révélé dans le Christ « revêtu de son Evangile ». Nul plus que Calvin n'a insisté sur la certitude de la foi. Ce que nous avons dit sur le témoignage du S. Esprit peut suffire. Nous n'y reviendrons pas. Voyons la connaissance. Connaître Dieu pour le glorifier est le but assigné par Calvin à la vie humaine. Mais Dieu en soi est inaccessible. L'intelligence finie ne peut comprendre un objet infini. Il faut donc que Dieu se constitue des sujets, capables de le connaître, en se communiquant à eux. Ce qu'ils pourront connaître alors ce n'est pas l'essence de Dieu, mais sa qualité, ce qu'il est par rapport à nous et pour nous. On a abusé de la conception calvinienne de l'incompréhensibilité de Dieu, pour faire de Calvin un agnostique (H. Bois) ou un prédécesseur du symbolo-fidéisme (Lobstein). Ce qu'il y a de vrai, comme M. P. Brunner le signale, c'est que s'annonce une certaine théorie critique de la connaissance. Mais nous croyons qu'il a tort d'y voir celle de Kant.

Sans doute, c'est par des « images » que Dieu se révèle à nous dans la création, dans le Christ et dans l'Ecriture. Mais la différence que Calvin note entre les images symboliques du rituel de l'ancienne alliance, d'une part, et les images intellectuelles de la doctrine d'autre part, nous interdit de faire de lui un symboliste. Ces images intellectuelles sont ectypiques : les divers organes de la révélation sont des « miroirs ». Il s'agit donc non de symboles (comparaisons fondées sur des identités accidentelles de rapports), mais d'analogies (rapprochements fondés sur des identités de rapports, données dans la réalité essentielle). Jérôme Zancchi a donc été fidèle à la pensée du maître en donnant au calvinisme, pour théorie de la connaissance, le réalisme critique de Thomas d'Aquin.

Certes, Calvin a réfléchi au temps et à l'espace, à l'Eternité et à l'Immensité et M. P. Brunner a raison de le faire remarquer. Mais, adversaire de l'innéisme platonicien, il n'a jamais songé à réduire le temps et l'espace au rôle de formes de la sensibilité. L'espace, en particulier, est pour lui, tellement réel, qu'il joue un rôle essentiel dans sa controverse avec les Luthériens et les Catholiques Romains, sur la nature de la présence réelle du Christ dans l'Eucharistie. Il admet la présence réelle[1]) : il nie la présence locale, et cherche à réduire la présence sacramentelle de ses adversaires à la présence locale.

Dans cette dernière partie, l'auteur nous montre que la foi est essentiellement certitude, repos et paix. Mais il a soin de marquer que la confiance du cœur, qui, pour Calvin, est impliquée dans la foi, ne risque pas de dégénérer, chez lui, en un choquant oubli de la majesté de Dieu. La hardiesse de la foi, s'allie, dans Calvin, avec la vénération, la crainte reli-

[1] Dico memoriam rei presentis in cœna esse. Op. calv. XII, 481.

gieuse. Pour lui, c'est précisement parce que la majesté divine est redoutable que la tendresse de l'Evangile est le sublime paradoxe de la foi.

Le dernier chapitre du beau livre que nous avons analysé, en est peut-être le plus beau. L'auteur nous y montre Calvin dirigeant le regard de la foi, par de là ce qui passe, vers ce qui demeure, et enseignant à tenir ferme, comme croyant ce qui est invisible. A un moment où les études calviniennes redeviennent actuelles et où le calvinisme affirme de nouveau sa vitalité, l'ouvrage de M. P. Brunner apporte une aide précieuse et de première valeur à ceux qui voudront s'orienter dans le mouvement puissant de la pensée de Calvin.

A. LECERF.

# Le mouvement de réforme cultuelle

## II. Bibliographie du mouvement protestant (1924—1926)

a) *Aperçus synthétiques.*

Une réforme cultuelle est plus urgente dans les Eglises protestantes que chez les catholiques. Tandis que la messe, revisée ou non, continue à exercer son attrait sur les foules catholiques, la disgrâce du culte protestant est manifeste. Malheureusement le mouvement protestant manque d'unité. Obéissant à des impulsions souvent opposées les unes aux autres, il s'est partagé en de nombreux embranchements : ici ce sont des considérations de style liturgique (*Spitta-Smend*) ou le souci d'introduire dans le culte une action rythmée (*Horn, Strewe*) qui poussent nos novateurs à s'affranchir du traditionnel culte parlé ; là, c'est précisément la Parole qui, se dressant dans son objectivité intransigeante, entend donner une empreinte nouvelle au service divin (*K. Barth*). Par ailleurs, l'idiosyncrasie antiphénoménale du puritanisme, s'alliant au mysticisme, fait appel aux valeurs du vide et du silence (les *quakers*), tandis que dans l'hémisphère luthérienne une nouvelle *Haute-Eglise* tend à corriger la pseudomorphose cultuelle de la Réforme en y réintroduisant les formes héréditaires de la messe romaine. Ou bien, on voit encore les besoins légitimes d'adoration mystique (*R. Otto, Fr. Heiler*) déborder le cadre de la religion prophétique et même de la religion institutionnelle dans le Mystère cosmique (*Rittelmeyer*), dans la reconstitution du drame sacré, ou dans certaines formes néoromantiques du mouvement de jeunesse. — On pourrait même voir le contraste qui se manifesta à Stockholm, du « message social » anglo-saxon et de la piété quiétiste du luthéranisme allemand se traduire par des créations cultuelles différentes (cf. *Frick, H.* : Amerikanische Reiseeindrücke. Christl. Welt, 1926, n° 5, p. 218). Ces diverses tendances, toutes à l'affut de nouvelles expressions cultuelles, voient en face d'elles l'opposition chagrine d'un rationalisme suranné qui craint de voir son message pédagogique menacé par quelque innovation romanisante ou sectaire.

Une *classification* de ces différentes disciplines ou entreprises nous semble donc malaisée. M. *Petersmann-Borsdorff* en a pourtant proposé une (Christl. Welt, 1926, n° 3, p. 99 ss.). Il distingue quatre tendances qui, toutes, se promettent d'offrir à la communauté protestante des moyens nouveaux de recueillement (« Feier ») : 1° celle qui *encadre* le culte de solennité religieuse (« rahmende Feier ») : le culte parlé y demeure intact, mais, s'entourant de valeurs artistiques, il se déploie en rythmes nouveaux et en belles alternances ; 2° la tendance qui, par des éléments de solennité

religieuse, compte *enrichir* le service divin (« reiches Feiern ») : on n'y maintient plus la rationalité intégrale du service de la Parole ; on y admet des cultes sans prédication, des productions lyriques, dramatiques et musicales ; des projections lumineuses ; bref, le ludus sacer — l'auteur parle d'une liturgique cinématographique —, envahit le sanctuaire ; ses formes ne représentent plus le symbole de la « Prière » ; 3° la tendance qui *élargit* le culte par la solennité religieuse (« breites Feiern ») : les cérémonies de cette catégorie débordent l'enceinte cultuelle et déploient leurs puissances émotives dans toute la vie paroissiale (fêtes silvestres, auditions musicales, spectacles, productions rythmiques, commémorations historiques). — 4° la tendance qui *intensifie* le culte par une liturgie sacramentelle (« liturgisch-sakramentales Feiern ») : la phénoménalité de ces cultes ou l'absence de symboles visent à l'adoration ; le culte s'y oriente vers l'autel. On s'y sert de la litanie, de la prière collective (« Chorgebet ») ou de la prière de silence. — Nous nous sommes arrêtés à ce schéma de M. Petersmann-Borsdorff parce qu'il nous permet d'y rattacher quelques remarques d'ordre général. Le critère des trois premières catégories qu'il mentionne nous semble être de nature phénoménale, celui du quatrième groupe est d'essence spécifiquement religieuse. Dans les trois premiers il s'agit d'une refonte d'anciennes formes ou d'une création d'expressions nouvelles ; le quatrième se rapporte à une nouvelle attitude religieuse, au besoin d'adoration, élément presque inconnu et en tout cas inexploité dans le protestantisme. La classification proposée ne s'inspire que nominalement du principe homogène de la « Feier ». En réalité cette notion prête à équivoque. Le terme signifie d'une part : solennité religieuse et, dans ce cas, il concerne la phénoménalité cultuelle (= « feierlich ») ; d'autre part : attitude de repos, de recueillement, d'adoration (= feiern, Feierabend, Feiertag) et dans ce cas il désigne une attitude religieuse. Le classement de M. P.-B. ne comporte donc, en dernière analyse, que deux tendances de réforme cultuelle : celle, visant à l'édification, qui entend vivifier le traditionnel culte de parole par de nouvelles formes *phénoménales ;* d'autre part, celle qui, *spécifiquement religieuse* ou spécialement mystique, vise à l'adoration. Mais ne devrait-on pas ajouter à ces deux tendances une troisième dont M. P.-B. ne parle pas, celle qui, s'inspirant de la défectuosité *sociale* de nos cultes, compte différencier les types liturgiques afin de former des groupements cultuels selon les besoins du moment ou selon les aspirations variées des fidèles. Du reste la division de M. P.-B. ne nous permet pas non plus d'apprécier les types mixtes. Elle nous oblige à comprendre dans un cadre trop vaste des phénomènes hétérogènes, par exemple dans le numéro 4, le culte Otto, l'office de la Haute-Eglise et le Mystère de la Christengemeinschaft. Enfin, il ne nous sera pas possible d'insérer dans ce schème la réforme cultuelle proposée par K. Barth qui entend rénover le culte d'édification non plus au moyen de symboles excitatifs ou de stimulants mystiques, mais par l'intensification du message de la Parole.

De quelque côté que nous abordions la tâche, la classification des mouvements cultuels du protestantisme sera toujours trop compliquée. Nous nous en tiendrons donc au procédé qu'emploie M. *G. Mensching* (« Die liturgische Bewegung in der evang. Kirche. » Tübingen, Verl. Mohr [Paul Siebeck] 1925) : Nous distinguerons chronologiquement un mouvement plus ancien (Spitta-Smend) et d'autres plus récents dont nous renonçons à cataloguer les types et les milieux.

Avant d'énumérer ces ramifications, rendons compte de la monographie de *Mensching* que nous venons de mentionner et qui met admirablement en lumière les problèmes cultuels qui agitent nos Eglises. Nous ferons une réserve préliminaire quant au titre. Nous préférerions réserver le terme : « mouvement liturgique » aux tentatives de l'Eglise catholique, le culte et la Liturgie y étant des concepts interchangeables. Quant au mouvement protestant, il serait plus logique de le qualifier de « cultuel », parce qu'il franchit les limites de ce que, dans la pratique protestante, on a l'habitude d'appeler la liturgie. Après avoir donné l'historique succinct du mouvement cultuel dans l'Eglise protestante depuis Luther jusqu'à notre époque, M. M. recherche les mobiles du mouvement actuel. De même que M. *Frick* (« Religiöse Strömungen der Gegenwart » 1923), l'auteur relève un état de fermentation mystique corrélatif à la disgrâce grandissante du rationalisme. A cette mentalité générale s'ajoutent un sens plus aiguisé du « Sacré » (Otto) et une orientation vers l'objectivité soit de la Parole (Barth), soit des formes (Haute-Eglise), tous ces instincts se rencontrant avec l'idéalisme du mouvement de jeunesse. A côté de ces impulsions positives, M. M. en signale d'autres d'ordre négatif : les défectuosités du culte traditionnel ; sous le rapport de la forme déjà on a vu le préjugé spiritualiste conduire à la négligence et à l'arbitraire ; nos formes liturgiques sont d'ailleurs trop usées et presque exclusivement verbales. Mais le contenu aussi de nos cultes laisse à désirer ; ils ne nous communiquent plus le sentiment de la présence de Dieu et ne répondent plus aux besoins de la collectivité cultuelle très hétéroclite de nos temps. — Si tels sont les mobiles qui déclanchèrent le mouvement, quel est le *sens nouveau* qu'il convient de donner au culte ? (chap. III). Rechercher le sens nouveau, c'est retrouver le sens primitif du culte chrétien que, d'une part, la conception pédagogique de Luther et, d'autre part, la théorie subjectiviste de Schleiermacher ont obscurci. La raison d'être du culte, dit M. M., c'est l'apparition actuelle de Dieu (« Gegenwartwerdung Gottes ») et, d'autre part, l'attitude que l'assemblée observera vis-à-vis de ce fait. Dans le culte d'édification, le point culminant sera donc l'appréhension de Dieu dans sa Parole ; dans le culte d'adoration, la prière ; dans le culte sacramentel, la communion. — Le chap. IV définit les *tâches nouvelles* et les *nouvelles espèces* du culte. Quant aux premières, il importe d'augmenter l'activité de l'assemblée et d'admettre la collaboration des laïques ; quant aux secondes, leur variété est un postulat liturgique du principe protestant. Dans le chap. V. l'auteur, restreignant le cercle, examine, non sans les soumettre à une appréciation critique, les *formes nouvelles* qu'ont revêtues les *éléments du culte :* les différents modes de prière (psalmodie, prière chorale, litanie, prière de silence, contemplation muette) et le complexe de l'office de la Haute-Eglise. — Le VIe chap. est consacré à quelques *nouvelles constructions cultuelles* (le culte d'adoration d'Otto). — Le dernier chap. de ce livre si suggestif est à la fois le plus nécessaire et le plus captivant. Il a pour objet les *problèmes cultuels du protestantisme.* L'époque néo-romantique dans laquelle nous vivons, ne doit pas nous laisser aller à des fluctuations dangereuses ou à de vagues engouements ; il importe plutôt de fixer les principes qui, à travers toutes les variétés d'expressions, domineront tout culte qui prétend être évangélique. Afin de définir l'essence du culte évangélique, l'auteur étudie le problème de la sensibilité et de la spiritualité du symbole cultuel et il signale les dangers que le protestantisme doit éviter : le ritualisme, le service méritoire, la théurgie, l'isolement de l'acte cultuel, la cris-

tallisation de la vie cultuelle. M. M. conclut qu'en raison de ces écueils, le culte protestant ne comporte qu'une *possibilité* de révélation divine et qu'une *possibilité* de foi humaine. C'est à tort, me semble-t-il, qu'on a objecté à M. M. (*Gölz*, Monatschr. f. Gottesd. u. Kunst [MGK], 1926, N° 3, p. 93) que la notion de la « possibilité » de la rencontre cultuelle s'opposait à l'idée biblique et luthérienne de la certitude de la foi. Comment veut-on motiver la réalisation intégrale du culte dont le sujet est une personnalité collective par la certitude de la foi qui est un fait de piété individuelle? Et en admettant même l'unification religieuse de la communauté, les fidèles ne se partageront-ils pas en faibles et en forts, qui ne ressentiront pas d'une façon égale la présence du divin? Autre considération : l'idée de la « possibilité » d'une rencontre cultuelle avec Dieu contient un élément très positif : elle n'exclut aucunement la certitude d'une communion divine. Tout en reconnaissant la liberté souveraine et l'initiative absolue de l'Esprit qui se donne ou se refuse, elle suppose l'amour divin qui promet : frappez et l'on vous ouvrira. Vue d'en-haut, la réalisation des fins cultuelles n'est aucunement problématique et la foi qui est elle-même une donnée d'inspiration transcendante, enregistrera la volonté de Dieu de se communiquer aux âmes. Ce n'est que vu d'en-bas que le culte est une promesse, c'est-à-dire une possibilité, dont seule l'attitude du sujet religieux risque de compromettre la réalisation. M. *O. Gilg* (« Zur Kultfrage », o. c. p. 245) se place au même point de vue, en disant : « le culte n'a que la mission et ne contient que la possibilité d'une annonce impressionnante (eines eindringlichen Hinweises) » et, dans une lettre qu'il a bien voulu nous écrire à ce sujet, il précise sa pensée : « cette annonce n'est pas un indice immanent, mais une donnée d'origine transcendante ». Autrement dit, et pour en revenir à l'objection de M. Gœlz : cette perspective ou cette « possibilité » non seulement n'infirme pas, mais motive la certitude de la foi. On pourra comparer avec ces conclusions celles de notre ouvrage (*R. Will :* Le Culte, 1925, p. 438 s.). — Autre problème soulevé par M. Mensching et se rapportant au caractère protestant du culte : quelle est l'essence de la *forme cultuelle* ? Son caractère secondaire par rapport au contenu est indéniable ; mais ce fait ne justifie pas la méfiance rationaliste. Indifférente au point de vue confessionnel, la forme ne doit pas être rejetée comme une corruption païenne ou catholique, si elle est perméable. Elle a d'autant plus le droit de bénéficier de la liberté évangélique qu'elle est susceptible d'être renouvelée sans cesse. Elle contient, il est vrai, des dangers; elle a la tendance de se développer indépendamment de son contenu; elle veut s'assurer une apparence de perpétuité, et elle prétend parfois exercer une contrainte magique sur Dieu. — Enfin, dernière question spécifiquement protestante : Quelle sera la nature de la Parole de Dieu en tant que fondement du culte protestant? La Parole n'est pas une valeur statique et empiriquement définissable, mais une puissance dynamique qui ne s'affirme qu'en agissant. Elle est l'Esprit qui traverse la parole biblique ou prophétique et que l'homme ne peut saisir que par la foi. La Parole risque donc également de devenir imperméable et, elle aussi, n'est qu'une possibilité de communion divine. — L'intérêt qu'excite la lecture de ce livre n'est pas amoindri par certaines incohérences et redites, puisque, même pris isolément, les éléments de la mosaïque se retrouvent, et aboutissent à une synthèse du programme cultuel du protestantisme. On a l'impression que dans cette belle étude le nouveau mouvement cultuel a pris conscience de lui-même.

On trouvera encore dans la Monatschrift f. Past.-Theologie (sept.

1926, p. 210-222) une revue complète des divers mouvements cultuels due à M. *Eug. Zier* (anciennement pasteur à Strasbourg-Neudorf). L'auteur analyse en traits nets les différents « essais » et en donne une critique à la fois compréhensive et raisonnée. Nous ferons nos réserves sur ce jugement trop simpliste : « Schleiermacher wandelt wieder bewusst in Luthers Spuren : Gottesd.-Darstellung des Besitzes der Gemeinde. » N'oublions donc pas le mépris avec lequel Luther traitait l'indigence spirituelle de l'assemblée empirique. La définition de l'essence du culte, p. 221, ne nous contente pas, parce qu'elle ne tient compte que du côté subjectif et affectif de la rencontre cultuelle (« Himmelsheimweh »). Malgré ces objections nous apprécions pleinement la clairvoyance, la sobriété et l'abondance de cette étude d'un praticien avisé.

Nous signalons enfin un aperçu synthétique du mouvement cultuel qui a pour auteur M. *Allwohn* (Theol. Blätter, mai 1926, p. 125-130).

Nous aurons à revenir sur la revue des publications liturgiques (« Gottesdienstliche Rundschau ») que M. *R. Gölz* a publié dans la Monatschrift f. Gottesd. u. Kunst, 1926, N° 3, 7-8, 10-11. Ces synthèses contiennent des exposés systématiques. L'ouvrage de *O. Gœhling* (« Feiernde Gemeinde ». 1925) donne une illustration du mouvement cultuel. Il contient 58 études théoriques — 38 spécialistes y ont collaboré — et 250 modèles empruntés à toutes les tendances des dernières années. Ce recueil a été inabordable pour nous. M. *Petersmann-B.* en critique la division : les paradigmes, dit-il, auraient dû être introduits immédiatement après chaque monographie. Le rédacteur considérant la technique constructive comme plus importante que l'élucidation des principes du culte, il en résulte un enchevêtrement assez confus des différents types.

Cherchons maintenant à nous débrouiller dans le fouillis des nouveaux essais.

b) *Le mouvement de la première heure.*

C'est celui qui, il y a une trentaine d'années, inaugura en Allemagne la réforme cultuelle. Elle porte l'empreinte des liturgistes *Spitta* et *Smend* et de leur MGK. Si ce mouvement est le plus ancien, cela ne signifie pas qu'il soit mort, ni même qu'il soit dépassé par quelque tentative plus moderne. C'est, au contraire, en ce moment même, que ce mouvement porte ses fruits. Il semble avoir franchi le stade de l'entreprise ésotérique. Ne s'applique-t-on pas un peu partout de faire retentir, à côté de l'Evangile de la Parole, « l'Evangile annoncé par le son » ? L'œuvre des chœurs d'Eglise qui est l'un des symptômes les plus réjouissants du protestantisme contemporain, est due, en Allemagne, à l'initiative de ceux qui furent les vulgarisateurs de H. Schütz et de J. S. Bach, de M. Praetorius et de J. Crüger ainsi que des mélodies du psautier huguenot. On doit à ces mêmes initiateurs le sentiment de l'unité liturgique du culte et les règles d'un style cultuel. Si, dans les campagnes les plus reculées, on a reconnu la nécessité d'opposer la décence et la beauté au manque de goût et au laisser-aller d'un spiritualisme doctrinaire, c'est bien le mérite de cette école. N'oublions pas qu'en France *Eug. Bersier* et *Tommy Fallot* en furent les précurseurs. « Le sens liturgique, écrivait ce dernier [1], prévient les incohérences

[1] Manifeste publié d'après des notes inédites de T. Fallot dans le « Christianisme social » 1920, n° 8/9, Il serait curieux de savoir, si Fallot connaissait les lettres programmatiques de Spitta sur la Réforme du culte, parues en 1891. Son article : l'Art dans le culte, en est le double.

et les dissonances, il enseigne à tout faire avec la gravité harmonieuse qui crée une atmosphère de recueillement. » Les écoles liturgiques de la dernière heure ont elles-mêmes bénéficié des suggestions d'ordre esthétique et d'inspiration « numineuse » qui leur sont venues de l'initiative antérieure. M. *Smend*, dans un livre qui vient de paraître (« Vorträge und Aufsätze zur Lit., Hymnol. und K.-Musik », 1925), résume, au moment de quitter la carrière académique, son œuvre scientifique. Cette synthèse caractérise le mouvement qui se réclame de son nom ; elle en fait voir l'intérêt avant tout historique. Cette école a revisé liturgies et cantiques d'après les principes du style le plus pur et elle a monnayé les trésors liturgiques du passé. La théorie cultuelle de M. Smend suppose d'ailleurs une surestimation de l'action liturgique. « Pour lui, la solennité enrichie par toutes les données d'un art profondément ressenti, s'identifie à l'adoration en esprit et en vérité. » (*Allwohn :* Theolog. Blätter. 1926, N° 5).

La *MGK* (Monatschrift f. Gottesd. und Kunst) continue à exercer une influence sensible sur la vie des Eglises. Par son action missionnaire elle entend rattacher la liturgie d'aujourd'hui à la tradition cultuelle et aux principes directeurs du protestantisme. En parcourant les derniers numéros de la MGK nous y relevons des études musicologiques et hymnologiques ; la tendance archéologique continue à y prédominer ; on y trouve en outre des directives pratiques : enquêtes, critiques, plans et motions. Signalons en particulier deux revues : celle très compétente, que M. *R. Günther* consacre aux publications et aux manifestations d'ordre esthétique en 1924-25 ; d'autre part, la revue des publications liturgiques de M. *R. Gölz.* (MGK, 1926, N° 3, 7-8, 10-11.) Ce dernier, se joignant à d'autres, réclame une nouvelle orientation du mouvement de la MGK. Le temps des études hymnologiques et des finesses musicales semblent être passé ; il convient d'élucider dans leur profondeur les problèmes cultuels ; la théologie systématique et la liturgique ont besoin de s'entendre ; la philosophie religieuse de M. *Otto* ne s'est-elle pas mise au service de l'expérimentation cultuelle ? *Gölz* analyse le livre dans lequel l'éminent professeur de Marbourg a développé ses conceptions liturgiques. — C'est ensuite le problème de la prédication qui préoccupe M. Gölz. Dans quelle mesure la prédication sera-t-elle le message d'une révélation objective et dans quelle mesure le témoignage d'une expérience subjective ? L'auteur discute divers travaux sur ce sujet, avant tout celui de M. *Fezer*, que nous étudierons plus bas, et il critique les opinions cultuelles de *K. Barth* qui rentrent dans le même ordre d'idées.

La MGK publiera dorénavant des cahiers supplémentaires : « *Beihefte* » intitulés : « Le sacré et la forme ». Là aussi s'annonce la préoccupation de donner au mouvement Spitta-Smend le fondement philosophique qui lui manquait. Les deux premières études se rapportent l'une à l'*essence* du culte (auteur : *H. Frick*), l'autre à la *forme* du culte (auteur : *Allwohn*).

Analysons d'abord celle-ci : *Allwohn* (« Die Form des evangelischen Gottesdienstes. »).

Quelle est la forme qui convient au contenu sacré ? Quels sont, en particulier, les principes formels découlant de l'essence du culte protestant ? Réponse : le culte protestant doit être une *œuvre d'art.* Il nous semble que l'auteur complique les difficultés inhérentes à son sujet, en introduisant dans sa thèse centrale l'idée de l'art qui n'est qu'une notion secondaire dérivée de celle de la forme. 1° *Pourquoi*, demande-t-il, le culte sera-t-il une œuvre d'art ? La forme n'est pas, en matières cultuelles, d'une impor-

tance primordiale, mais elle répond à une nécessité. C'est une thèse que M. *Frick* a développée dans un article : « Protestantismus und Liturgie » (Theol. Blätter, 1924, N° 7) et qu'il a résumée dans la formule : « la forme sans esprit est vide, l'esprit sans forme est aveugle. » (Nous dirions plutôt : la forme sans esprit est morte, l'esprit sans forme n'est pas viable.) La non-forme, dit M. *Allwohn*, demande à se révéler dans son contraire, la *forme*. Le culte protestant en a besoin parce que la souveraineté de l'Esprit ne se manifeste et ne s'augmente que par la création formelle, c'est-à-dire par la réduction des phénomènes corporels. — Cette forme sera *artistique*, elle sera l'expression rythmique et harmonieuse d'un fait psychique de caractère infini. Don de la grâce transcendante, l'art récuse, comme le culte, toutes fins pédagogiques et ne prétend pas lui octroyer une efficacité magique ni un attrait surérogatoire. — 2° *Comment* le culte deviendra-t-il une œuvre d'art ? L'auteur cherche à définir la différence entre la matière et le contenu d'un phénomène. Le catholicisme et le gnosticisme les confondent. Le protestantisme réformé les sépare en un dualisme sévère. Le luthéranisme maintient en principe la même distinction : la lettre biblique, p. ex., n'est pas la Parole de Dieu ; l'eau du baptême est en elle-même de la simple eau. Mais la conception luthérienne admet que, dans les choses sensibles, une réalité divine s'offre à la foi ; l'invisible, pour la foi, se concrète. Le luthéranisme comporte donc la possibilité d'une organisation artistique du culte que ne possède pas le puritanisme, car l'art suppose l'organisibilité de la matière. Le culte sera par conséquent une œuvre d'art en tant que signe visible de la grâce invisible. — 3° A quelles *virtualités de l'art* le culte évangélique répondra-t-il ? Tout art supposant une connexion intime de l'esprit et du corps, la forme du culte exprimera le contenu du culte. Le *Christ* étant ce contenu, il convient d'y faire ressortir le caractère numineux et la vie du Christ : le drame, la plénitude, l'unité et la poésie de cette vie. La prière et la prédication en seront imprégnées. — Le culte doit évidemment être une incarnation du Christ, mais pour une raison bien plus plausible que celle que M. *Allwohn* développe péniblement : il le sera, parce qu'il est l'héritier légitime de l'Homme-Dieu, médiateur entre la sphère transcendante et immanente, physique et hyperphysique. — Nous ne sommes pas sûrs d'avoir traduit fidèlement la pensée nuancée et parfois obscure de M. *Allwohn*. La construction cultuelle qu'il nous propose dans sa 3e partie, nous semble reposer plutôt sur les volutes de l'imagination que sur le socle de la réflexion logique. Elle revêt en tout cas le caractère arbitraire qui est propre aux envolées symboliques. Dans ce travail s'annonce pourtant un problème tout nouveau : Y a-t-il une phénoménalité spécifiquement protestante ? La différence de l'inspiration religieuse du protestantisme et de celle du catholicisme se reflète-t-elle dans une différence essentielle de la conception symbolique (« Symboldenken ») des deux grandeurs ? C'est une question qui mérite d'être creusée. M. *Heitmann* (MGK, 1926, 7-8, p. 249 ss.) fait remarquer judicieusement que les praticiens qui n'ont pas approfondi le problème du symbole religieux, ne sont pas qualifiés à nous proposer de nouvelles constructions liturgiques.

Puisqu'il est question de la forme, citons la conférence de M. *Knodt :* « Der ev. Choral u. die Gestaltung des Gottesd. » (Giessen, Töpelmann, 1924) : a) les origines du choral ; b) le principe du culte : « le culte évangélique est une rencontre de Dieu et de la communauté, présentée sous une forme appropriée ». Le culte exige une atmosphère mystique et œcuménique ; il

doit comporter l'activité de l'assemblée. A retenir comme symptomatique pour le mouvement MGK le passage suivant : le soin à donner à la partie musicale du culte est aussi important que le travail homilétique.

L'étude de M. *Frick* (« Das Wesen des ev. Gottesd. ») remue également une foule d'idées. Notre culte, demande l'auteur, est-il l'expression indiquée de la vie qui se manifeste dans la confession protestante ? N'est-il pas un vêtement de hasard, dû à des circonstances exceptionnelles, à des occurrences historiques ou à des lubies subjectives ? Le fait est que le mouvement cultuel de l'heure présente s'insurge contre la tradition liturgique de nos Eglises. M. Frick reproche à ce mouvement d'avoir, par sa critique irréfléchie, produit le désarroi. Il eût été préférable de se poser les questions suivantes : Quel est le sens du culte ? Quels en sont les matériaux ? Sous quelle forme le culte exprimera-t-il par les matériaux qu'on aura choisis, le sens qu'on aura établi ? — L'auteur constate avant tout que la théorie de Schleiermacher s'est définitivement affranchie des tendances pédagogiques de Luther, en attribuant au culte le rôle de figurer la conscience religieuse de la collectivité chrétienne. La parole biblique et la foi de Luther resteront pourtant les matières du culte. La Parole façonnée par la prédication (« das geformte Wort ») interprétera l'esprit collectif de la communauté. L'acte cultuel sera le réflexe de l'« actus perpetuus » d'une vie chrétienne inspirée par la piété du « sola fide » et du « sola gratia », ou la réponse spontanée donnée à l'action prévenante de Dieu. La « Parole de Dieu » est donc le *« sens »* de notre culte. — Voici ensuite les *matières* dont disposera le culte : la Bible et le cantique ; un biblicisme liturgique s'impose ; le choral qui, comme l'Ecriture, représente la tradition, sera le déploiement pathétique de la Parole. Avant de s'ingénier à trouver des éléments nouveaux, il conviendrait de mieux exploiter ces trésors du passé. — Quant à la *forme* M. F. recommande « une variété ordonnée » ; et là il voit surgir des devoirs nouveaux, car il ne suffit pas de respecter les traditions classiques, mais il faut aussi s'adapter aux besoins de l'âme moderne. Le minimum qu'à ce point de vue constructif il faudra réaliser, c'est la dualité du culte : d'une part, service de parole ; d'autre part, solennité liturgique. — Cette étude résume d'une façon incisive les principes liturgiques des amis de la MGK. On vient de voir que M. F. ne se soucie pas de donner une figuration spéciale au besoin d'adoration que la plupart des mouvements cultuels de nos jours placent au premier rang de leurs pia desideria.

M. *R. Günther*, autre représentant notable de la même école, soulève résolument ce problème qui se trouve au cœur même de la discussion liturgique actuelle (MGK, 1925, 7-9, « Anbetung im ev. Gottesdienst »). Avant lui, M. *Schian* a déjà examiné le même sujet dans une étude instructive et richement documentée (« Die Reform des Gottesdienstes und die hochkirchliche Bewegung », 1922). Nous nous réservons de reprendre ce sujet plus bas en examinant le culte de M. Otto qui, lui, défend une conception nouvelle de l'adoration. Cela nous permettra de mettre en face l'un de l'autre les deux points de vue et de prendre part aux débats.

Les représentants de l'école MGK mettent leur point d'honneur à maintenir la filiation qui rattache leur culte aux principes de la Réformation. Voici un livre touffu, bourré de citations, qui remontant aux sources, prétend donner une nouvelle interprétation de l'attitude cultuelle de Luther : *Allwohn :* « Gottesd. u. Rechtfertigungsglaube », 1926. *Gottschick* avait déjà cru discerner dans la pensée de Luther deux conceptions cul-

tuelles, l'une pédagogique, l'autre idéaliste, mais il ne s'était pas efforcé d'en expliquer l'antinomie ou le rapport interne. C'est ici que M. *Allwohn* intervient. Il cherche à interpréter ce parallélisme entre un culte en esprit, un culte-foi, un culte, don de Dieu, un culte embrassant la vie toute entière d'une part, et de l'autre : la « liturgie », c'est-à-dire la figuration phénoménale des aspirations humaines qui se manifestent dans l'acte momentané du service divin. Ces deux formes resteront toujours dissociées pour Luther ; il y aura pourtant entre elles non une antinomie réelle, mais une tension insoluble. La « liturgie » ne sera un vrai culte que dans la mesure où le pécheur sera un justifié, c'est-à-dire en vertu de la foi et de la grâce. Le culte en esprit n'est qu'une possibilité divine débordant le culte empirique et même la vie terrestre du fidèle ; la liturgie en sera tout au plus une annonce, une préfiguration ou un symbole. C'est ainsi que s'expliqueraient non seulement les assertions contradictoires du réformateur sur le culte, mais aussi ses variations dans l'exécution de réformes qu'il entreprit ou qu'il retracta. M. A. développe ces considérations en examinant : I. Les premières critiques de L. à l'endroit du culte romain (1513-1517). II. Le transpercement de la religion cultuelle (1521-23). III. Les préparatifs d'une réforme évangélique du culte (1521-23). Il nous est impossible d'adhérer sans réserves à cette thèse qui, quoique suggestive, nous semble être d'une construction artificielle. *Nous la contestons :* 1° Parce que, dans les centaines de passages extraits des œuvres de Luther que cite M. A., nous ne l'avons trouvée nulle part *développée* d'une façon, nous ne dirons pas, systématique, mais seulement indicative. Oui, Luther développe tantôt des idées sur le culte idéal, tantôt sur le culte concret, mais c'est notre auteur qui, pour les besoins de sa cause, les raccorde, les opposant les unes aux autres, quand il parle de la tension qui les disjoint, ou les conciliant, quand il veut démontrer leur relation interne. — 2° Parce qu'il n'y a pas congruence parfaite entre *les deux pôles* de la justification (péché et grâce) et ceux de la vie cultuelle (« liturgie » et culte en esprit). Il n'y a qu'un seul tertium comparationis : la foi, qui, ici et là, établit le courant entre les pôles opposés ; mais n'agit-elle pas différemment dans les deux cas ? Dans l'ordre de la justification elle réduit véritablement l'antinomie : le pécheur se voit effectivement justifié, tandis que dans l'ordre cultuel la foi tantôt transfigure la phénoménalité cultuelle en la liant par des interprétations nouvelles au culte en esprit ; tantôt, en s'orientant résolument vers le culte en esprit, la foi s'accommode de symboles liturgiques par égard pour les faibles ou en raison de la nature physique de l'homme ; c'est dire que jamais la contrepartie n'est entièrement annihilée. — 3° Parce que telles affirmations et tels actes de L. *ne se plient pas* aux exigences de la thèse de M. A. Combien de fois l'auteur ne se voit-il pas obligé de faire lui-même des réserves, p. 73-74 : « Gewiss ... gewiss ... gewiss.., aber. » Ou p. 95 : « Gewiss liegen eine ganze Reihe dahin gehender Aeusserungen Luthers vor » (c'est-à-dire qui s'opposent à la conception de l'auteur). — Enfin, 4° parce que cette théorie ne tient compte que de la piété de Luther, mais non de ses *états psychologiques*. Le fait que des faits historiques très caractérisés brisent les élans idéalistes de la pensée de Luther ou entravent ses projets de réforme, prouve qu'il subit des ébranlements d'ordre psychologique. Selon M. A., le principe régulateur de ces variations aurait été immuablement l'idéal fidéiste. — Non ! le mobile dépend aussi de circonstances extérieures : les directives du réformateur ne sont-elles pas parfois bien incohérentes ? N'a-t-on pas l'impression que, dès qu'il se hasarde à faire

un pas en avant, il cherche à s'entourer de garanties et que, dès qu'il s'arrête à mi-chemin, il se demande, s'il ne devrait pas pourtant engager ses adhérents à gagner du terrain ? (A., p. 73). Esprit conservateur ? Manque de virtuosité systématique ? Qu'importe ! En tout cas, M. A. doit faire appel à toute sa subtilité pour faire rentrer les oscillations de L. dans le schéma de la justification. Alors on nous opposera *Holl !* (Ges. Aufs. Luther. 1923, p. 187). Nous n'aurons qu'à nous bien tenir. Soit ! Inclinons-nous, mais même en admettant l'unité organique de la piété de L., nous ne pourrions, en ce qui concerne sa conception cultuelle, admettre cette inspiration fondamentale, c'est-à-dire la croyance en la « Alleinwirksamkeit » de Dieu, que dans le sens *indéterminé* qu'adopte M. *H. Frick* (« Vom neuen Willen zur Kirche ». 1924, p. 35 ss.). Nous dirions alors en modifiant légèrement la thèse de ce dernier : Quand Luther porte son attention sur les formes empiriques du culte, il se voit porté par le principe de la foi au delà de la phénoménalité liturgique ; dès qu'il part, p. c., d'une conception idéaliste du culte, la loi de la forme le pousse à chercher des symboles sensibles. Toujours est-il qu'il change de point de vue selon les besoins du moment, et dans le second cas le principe de la foi n'est pas l'impulsion primordiale. On pourrait, à la rigueur, unir les deux conceptions cultuelles de L. en une intuition phénoménologique, mais non en une construction a priori qui, dans son schème ne renfermera jamais toutes les inconcinnités de l'attitude cultuelle du réformateur.

Le mouvement d'origine allemande et luthérienne de la MGK a trouvé, ces derniers temps, un écho *dans d'autres pays et milieux.* Les Eglises réformées avaient longtemps hésité à s'engager dans cette direction, parce que leurs traditions puritaines s'y opposaient. Maintenant elles semblent faire un pas en avant.

En *France* paraît, depuis quelques années, un Bulletin des organistes et directeurs de chœurs des Eglises protestantes (Réd. M. *G. Fournier*, Mazamet), le « Chant sacré ». Voici les buts auxquels on vise : 1° aider à la restauration et à l'amélioration de notre musique sacrée ; 2° grouper les ressources musicales de nos Eglises ; 3° guider nos chefs de chœurs, nos organistes dans le choix des morceaux ; 4° attirer sur la musique d'Eglise l'attention de notre public trop ignorant ou trop dédaigneux de la part qui doit lui revenir dans le culte. — M. *Wilfred Monod* vient de publier une série de sermons qu'il a prononcés à l'Oratoire et dans lesquels il traite les différents éléments du culte, depuis l'invocation jusqu'à la bénédiction. A noter la prédication sur le « sacrement du silence ». — A *Strasbourg*, une association de tous les chœurs d'Eglise d'Alsace et de Lorraine vient d'être fondée. Sa première fête annuelle a été célébrée par un service solennel comportant une cantate de Bach par l'audition de l'oratorio « Salomon » de Händel. M. le pasteur *Hering*, qui est le continuateur de l'œuvre de Spitta à Strasbourg, a donné à cette occasion une conférence sur « le rôle des chœurs d'Eglise ».

En *Suisse*. Nous signalerons les efforts d'une réforme esthétique du culte qui partent de l'association vaudoise « Hymne et Liturgie », dont le président est M. *Fritz Bach*, organiste, hymnologue et compositeur à Nyon, et dont l'animateur est M. *Monastier-Schrœder*, prof. à la Faculté libre de Lausanne et pasteur à Rolle. — Il vient de paraître, depuis peu, un nouveau recueil de *« Psaumes et Cantiques »* (Lausanne, Payot, 1926), qui est appelé à devenir le recueil de toutes les Eglises de langue française. Cette œuvre de grande envergure est due à l'intiative individuelle et au labeur

généreux du musicien *Auguste Laufer* qui « entreprit de doter les Eglises séparées par l'espace et par l'histoire, d'un moyen de rendre évident, tangible l'accord intime que Jésus-Christ établit dans les âmes » (préface de M. *G. Chamorel).* Le nom d'A. Laufer demeurera dans l'histoire de l'hymnologie protestante. M. *Monastier* ajoute à ce recueil une étude très fouillée sur les mélodies. (Cf. MGK, 1926, N° 9, p. 277 ss. : « Ein neues franz. Einheitsgesangbuch ». Smend.) Ce même liturgiste nous offre le plan d'une « liturgique élémentaire » dans les « Cahiers de Jeunesse » (déc. 1920). Dans ses préliminaires, l'auteur suppose admis les principes suivants : Nos cultes sont réformables en permanence. La liberté autant que la piété doit présider à ces réformes. La liturgie a pour tâche de varier la forme des cultes. Il faut réserver aux laïcs, hommes et femmes, le droit de présider aux cérémonies cultuelles. — Ayant posé la question de principe : I. *Qu'est-ce qu'un culte public ?* l'auteur se rallie à la définition de Spitta : Le culte est une expérience commune de la présence de Dieu. Une seconde question se greffe sur la première : II. *Qu'est-ce que la liturgie ?* C'est l'ordre du culte. Quels en sont les besoins fondamentaux ? C'est d'abord le besoin de recueillement. Il faut fouiller le psautier à la recherche de strophes ignorées, restaurer les chœurs d'Eglise, admettre les solistes ; les silences pourraient soulager les âmes fatiguées d'entendre ; à recommander l'alternance des prières empruntées et des prières spontanées ; refaire liturgiquement un nouveau plan de péricopes ; des lectures sans sermon peuvent être suffisantes, un sermon sans lectures ne le sera pas. Cantiques, prières, lectures, offrandes sont appelés à faire naître le recueillement. Toute cette partie est une transposition compréhensive des suggestions de Spitta dans le monde calviniste. Examinant ensuite le rôle du discours dans le culte, l'auteur conclut par la proposition d'alterner les services complets avec sermon et ceux sans sermon. Un tableau des cultes pour un mois nous prouve qu'en Suisse même on envisage ce que M. *Petersmann* appelle « reiches Feiern ». La mission de la prédication doit être réduite, car « nous périssons de discours ». — III. *En attendant cette réforme*, l'auteur donne quelques conseils, concernant la structure du service habituel : « tous ces actes seront coupés de cantiques ou de chœurs avec quelque bonne pièce de musique d'Eglise, si l'on peut ». — IV. *Nos auxiliaires :* L'officiant laïque collaborera avec le pasteur, etc. Le sens liturgique de M. Monastier voudrait faire fructifier les divers messages de l'année ecclésiastique. Dans ses conclusions l'auteur engage les groupes de jeunesse et les amis laïques à offrir leur concours aux organes attitrés de l'Eglise, « afin que les cultes deviennent des fêtes pour les âmes quelle qu'en soit la liturgie ».

A *Genève*, le Consistoire de l'Eglise nationale protestante et le Conservatoire de Musique viennent de décider l'organisation d'un cours de liturgie protestante à l'usage des organistes, pasteurs et étudiants en théologie, pour le commencement de l'année 1927. Ce cours comprendra 11 leçons et un culte-type à la Cathédrale de Genève. M. le pasteur *Bonifas*, spécialiste en matières liturgiques, en a assumé la direction générale. Les organisateurs désignent comme but de leur effort le redressement du culte protestant au sein de leur Eglise.

En *Hollande*, des manuels liturgiques : « Liturgische Handboekjes », viennent de paraître sous l'inspiration du prof. *G. v. d. Leeuw* de Groningue avec la collaboration de plusieurs praticiens. Il s'agit de s'opposer à la « onaesthetische en onvrome (impie) anarchie » qui règne dans l'Eglise de Hollande. Dans l'article de tête, M. v. d. Leeuw, discute la question de

l'importance de la liturgie pour la vie spirituelle et collective ; il y développe les thèses suivantes, dont nous devons la traduction au concours gracieux de Mme *Hauter :* 1° le désir d'une liturgie récèle la volonté de s'affranchir de l'individualisme du prédicateur. 2° Derrière la liturgie se dresse la révélation divine dont le caractère objectif doit être indépendant de toute pensée et parole humaines. 3° La prédication est pourtant indispensable comme écho d'une relation personnelle entre Dieu et l'âme. 4° Le respect de la tradition répond au besoin de saisir les puissances objectives de la collectivité. 5° Pour aboutir, il faut que tous les organes du service divin fassent preuve de tact liturgique et renoncent à toute velléités subjectives. 6° Le but du nouveau mouvement liturgique est de communiquer à la communauté l'expérience de la sainteté de Dieu. Ces thèses pourraient nous satisfaire, si, dans le 3e point, le caractère objectif de la prédication était reconnu comme fondement de l'énoncé personnel. Alors la disparité dans l'orientation de la prédication et de la liturgie s'effacerait. — Les autres cahiers contiennent des plans de culte avec variantes, et des interprétations des différents actes. L'accompagnement musical est dû au *Dr Joh. Wagenaar.*

En *Amérique :* Le Professeur *Frick* de Giessen qui a passé quelque temps au Hartford theological Seminary (Connecticut) a été étonné d'y trouver une vie liturgique intense et variée. M. *Benj. Vallotton*, le romancier bien connu, qui revient d'un voyage en Amérique, nous confirme cette impression. C'est un indice nouveau du fait que l'esprit réformé n'implique pas nécessairement l'indigence cultuelle.

En *Tchéco-Slovaquie*, le Synode général de l'Eglise des frères tchèques a discuté un projet de réforme liturgique que lui soumirent quelques pasteurs et en particulier M. *Šebesta.* On vient aussi d'élaborer une liturgie nouvelle dont la préface indique les tendances réformistes.

### c) *Les mouvements récents.*

Il est bien entendu que nous ne pouvons pas donner ici une description de toute la floraison des cultes nouveaux dont nous sommes les témoins étonnés. Nous nous contentons de signaler les publications qui s'y rapportent.

1° *Nouvelles conceptions du rôle liturgique de la prédication.* — Il ne s'agit pas d'un mouvement cultuel proprement dit. Mais on s'est rendu compte de différents côtés que la prédication est devenue un corps étranger dans l'organisme du culte. Faut-il l'en éliminer ? l'amoindrir ? Ou faut-il, au contraire, la rénover et lui rendre une valeur que le subjectivisme piétiste, rationaliste ou romantique lui ont ravie ? C'est ce dernier point de vue que défend M. *K. Barth* : La Parole de Dieu étant la seule puissance qui agisse sur les âmes, le message de la Parole sera la seule préoccupation cultuelle (cf. *K. Barth :* « Menschenwort und Gotteswort in der christl. Predigt ». Zwischen den Zeiten, 1925, II.) Nous avons essayé d'apprécier la théorie cultuelle de M. Barth dans une étude de la Revue de théologie et de philosophie de Lausanne, 1926, n° 60, p. 161 ss : *R. Will* (« Les principes essentiels de la vie cultuelle ».) Résumons encore un article dirigé contre cette théorie qui a pour auteur M. *A. Hein* (« Die neu-marcionistische Lehre vom Gottesdienst », Pastoralblätter, 1923, 12, p. 430 ss.) Avec les adeptes de Barth, y est-il dit, nous reconnaîtrons très sérieusement que ni nos efforts humains, ni nos réformes cultuelles ne pro-

duiront le changement des âmes et des Eglises, mais uniquement l'Esprit de Dieu. Mais pourquoi répéter sans cesse cette prémisse essentielle ? Les Barthiens ne se voient-ils pas, eux aussi, obligés de s'occuper de la technique cultuelle ? La vérité qu'ils annoncent n'exige-t-elle pas, elle aussi, une rénovation de la prière et de la prédication ? Elle suppose, elle aussi, une tension de la volonté, un effort humain. S'il est vrai qu'un protestantisme inféodé à la culture moderne (Kulturprotestantismus) risque de s'enlizer dans le relativisme, le danger du Marcionitisme qui s'évapore dans les hauteurs de l'absolu, est tout aussi grand. Le premier dépérira d'une carie des os, le second mourra de la fièvre de montagne ; celui-là, par timidité, ne parlera plus qu'humainement ; celui-ci, proclamant l'intransigeance divine, ne parlera plus que surhumainement, inhumainement — ou chinois.

Nous mentionnerons un livre qui se propose de même d'examiner le rôle de la prédication et dans lequel les questions d'organisation cultuelle sont également traitées avec quelque pitié (« Mittel von untergeordneter Bedeutung ») : *K. Fezer* (« Das Wort Gottes und die Predigt », 1925) I. La diagnose (le problème) ; II. la thérapie (la solution). Le problème cultuel du protestantisme, dit l'auteur, est non seulement insoluble, mais inabordable sans une définition diligente du rôle de la prédication. Mais, lui répliquerons-nous, le problème de la prédication ne réclame-t-il pas aussi une définition de l'essence et du but du culte ? M. F. néglige de nous la donner. Nous adhérons, pour le reste, aux conclusions auxquelles il aboutit : les deux conceptions de la prédication, l'une pédagogique, l'autre figurative, se contrarient, sans corriger leurs défauts réciproques. Elles sont incohérentes en elles-mêmes et également insuffisantes. Les deux partent de l'homme, la première de l'imperfection religieuse et morale de l'assemblée cultuelle, l'autre de la perfection fictive de sa conscience religieuse. Les deux commettent l'erreur d'une combinaison anthropocentrique des trois éléments qui constituent la notion de la prédication : le prédicateur, l'Evangile, l'auditoire. La prédication, au contraire, doit être théocentrique. « La prédication est l'effort par lequel un homme contribue à ce que le Dieu de la révélation biblique fasse sentir, par le S. Esprit, sa présence à un groupe d'autres hommes » (p. 77). On voit que malgré tout le synergisme se glisse dans cette définition. (Cf. *Thurneysen :* « Das Wort Gottes und die Predigt. Theol. Blätter, 1926, n° 8, p. 201 s.). La prédication n'est pas destinée à développer des pensées sur Dieu, mais à révéler la présence de Dieu lui-même. En cela nous approuvons l'auteur.

2° *Le culte mystique.* — Il suffit de rappeler que le culte qui se rattache au nom de M. *R. Otto*, professeur à Marbourg et auteur du célèbre livre sur la catégorie du « Sacré », se développe sur deux plans, la première partie culminant dans le message de la Parole ; la seconde, se superposant à l'autre et se polarisant dans le silence sacré. M. Otto vient de réunir les conclusions liturgiques de sa philosophie religieuse dans un livre : « Zur Erneuerung und Ausgestaltung des Gottesdienstes », Giessen (Töpelmann), 1926. Notre époque, dit l'auteur, entrevoit de nouvelles possibilités cultuelles. Mais pour satisfaire cette attente, il faut choisir le moyen chemin entre l'arbitraire et la contrainte. Le culte étant appelé à participer à l'œuvre missionnaire des Eglises, il faut lui assurer de la force, de la beauté et de la grandeur. Pourtant l'esthéticisme, le ritualisme et le sacramentalisme ne doivent pas nous faire oublier la première raison d'être du culte, la communion divine par l'organe de la Parole révélée.

Il ne s'agit pas de créer un nouveau sacerdoce, mais d'approfondir le ministère de la Parole. Ce principe établi, le symbolisme des actes figuratifs n'éveillera pas notre méfiance, le danger d'une pétrification des phénomènes cultuels n'existant pas dans le protestantisme de nos jours. Les symboles ne feront que couronner notre vie religieuse en la figurant. Ainsi compris, ils seront légitimes quelle qu'en soit l'origine. — Il est nécessaire de ramener les assemblées abreuvées de pédagogie et lasses de la prédominance de l'élément rationnel vers un culte conduisant les fidèles à l'expérience du numen praesens, au milieu d'un silence sacramentel. Il convient de régénérer ce qui, dans nos services, est conventionnel. Rajeunie par l'inspiration du moment ou par le charme impérissable de l'oraison classique, la prière ne sera plus un rite à estampille consistoriale. La variété et le mouvement seront un signe d'une abondance spirituelle. La tradition locale, le caractère « de tempore », l'intellectualité ou l'état d'âme du milieu réclament différents types ; différents ordres du culte pourront coexister dans la même paroisse. Cette variabilité distingue le culte protestant de l'uniformité catholique. Pour le reste, le service puritain a les mêmes droits que la messe luthérienne. L'idée de l'année ecclésiastique, le système des péricopes, un plan de lectures bibliques soustrairont la vie cultuelle à l'arbitraire individualiste et figureront les différents aspects du salut. L'unité du culte ne sera pas le résultat de la contrainte, la variété des formes ne sera pas l'effet des contingences. — La participation de la communauté s'affirmera par des chants, des répons, des prières en chœur ; cette dernière forme conviendra en particulier au N. P. qui, dans toutes les variétés de cultes, représente le sacrifice suprême. Les psaumes aussi, avec leur tradition liturgique séculaire, se prêtent à ce service de Prière. (Cf. *Otto* et *Mensching :* Chorgebete, 1925, Töpelmann, Giessen). Le pasteur ne sera pas nécessairement le seul liturge. Le service de silence que M. Otto insère dans son ordre du culte a été expérimenté au sein de l'Eglise luthérienne, comme dans des milieux calvinistes, en Amérique et, par notre intermédiaire, dans quelques Eglises de France. La litanie est, selon Otto, la forme appropriée de la prière d'intercession. L'acte de foi ne sera pas un symbole doctrinal ni une formule sacrosainte, un cantique pouvant être substitué à la teneur traditionnelle de la confession. La musique ne doit pas envahir le culte ; il est plus important de cultiver le chant collectif ; tout en puisant dans les sources du passé, on cherchera à satisfaire des aspirations plus modernes : Neues Singen ! M. Otto ajoute à ces considérations d'ordre général quelques réflexions sur les origines et la célébration actuelle de la sainte cène. Dans la seconde partie de cette cérémonie la salutation fraternelle du presbytre et du diacre figurera l'esprit communiel ; l'autel sera la table du Seigneur autour de laquelle les fidèles se réunissent en un banquet fraternel. — Finalement l'auteur distingue *deux mentalités* cultuelles : celle des Hautes-Eglises et celle du ritualisme ; la première, imprégnée d'un esprit hiérarchique, attribue un caractère sacré aux fonctions liturgiques et prétend à une succession apostolique ; la seconde, se déployant dans le culte synagogal, dans le service public de l'Islam et dans la cène zwinglienne, suppose l'action collective d'une communauté vivante et des rites dans lesquels l'officiant sera le représentant de l'assemblée. Pourquoi l'auteur désigne-t-il cette seconde famille de cultes par le terme ordinairement péjoratif de ritualisme ? Le culte Otto ne manque pas de symboles, mais il répudie l'image, contraire au 1er commandement. Dans l'abside du lieu

de culte le nom de Dieu se dresse en face de l'assemblée : Unser Vater. Ce symbole graphique est-il donc plus perméable qu'une image du Christ ? — La seconde partie du livre de M. Otto contient une série de plans pour les différents services qu'il convient d'envisager. — Avant de nous arrêter aux critiques que provoquèrent ces suggestions originales, nommons un ouvrage qui se réclame de la même tendance :

*G. Mensching* (« Das heilige Schweigen. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung », 1926, Töpelmann, Giessen). Ce livre vient à propos pour régler l'emploi cultuel du silence. M. Mensching s'est attelé à la tâche ardue de nous offrir une étude phénoménologique de cet élément liturgique. Il distingue avant tout le *silence intérieur* et le *silence extérieur :* Le *premier* est d'abord l'expression de la communion du sujet individuel avec Dieu ; comme telle il peut être attitude préparatoire, prière, impassibilité religieuse, contemplation, connaissance, organe unitif, forme d'adoration. Nous n'avons saisi qu'avec peine les nuances de ce qu'en un mot on pourrait appeler le silence mystique. Toujours est-il que ces distinctions subtiles s'opposeront utilement à la confusion qui, en ce qui concerne les divers types de silence, fausse de nombreuses constructions liturgiques. — Le silence intérieur est *deuxièmement* l'expression de la communion de la collectivité avec Dieu. Il se manifeste dans l'adoration ou l'attente recueillie des quakers. — Le *silence extérieur* est d'une autre essence ; 1° on renonce à la parole dans une intention magique ou pour des motifs ascétiques ; 2° on voile par des symboles ou par une langue incompréhensibles les vérités de la religion ou les arcanes du culte ; 3° l'aspect épistémologique et métaphysique du silence : Dieu apparaît comme tellement inconcevable que l'expérience religieuse doit se contenter d'attributs négatifs et renoncer à toute spéculation sur le nom et l'essence du divin. Dans l'histoire du culte le silence a une tradition aussi respectable que la parole. —

Le culte qu'entrevoit M. Mensching nous semble être d'un degré moins mystique que celui que préconise M. Otto. M. M. qui est à la fois collaborateur de M. Otto et de la MGK, affirme que la foi doit être la condition et l'attitude fondamentale (« Grundhaltung ») de la vie cultuelle. Il en déduit la nécessité de rattacher toutes les initiatives cultuelles à ce principe. C'est ce qu'il vient de faire dans son étude la plus récente : « Glaube und Werk bei Luther. » Il expose dans le dernier chapitre de cet essay les conséquences cultuelles de ses recherches sur Luther : Luther nous enseigne à considérer Dieu comme le seul sujet agissant dans le culte. Il nous interdit de ne célébrer la valeur de la vie religieuse qu'en raison de ses résultantes morales. Les idées du réformateur sur la présence de Dieu dans la Parole se retrouvent dans le désir qui se manifeste actuellement d'éprouver la proximité immédiate de Dieu dans le service divin. Ces réflexions de M. M. contribueront à refréner tout dévergondage liturgique.

Le mouvement que nous venons de mentionner n'est pas que théorique. Ces savants sont des animateurs. Ils englobent la rénovation du culte dans l'ensemble des devoirs religieux des Eglises et, portant leurs conclusions dans le domaine des réalisations concrètes, ils offrent des directives aux praticiens. Il paraît sous la direction de MM. *Otto*, *Mensching* et *René Wallau* une série de paradigmes : « Liturgische Blätter für Prediger und Helfer » (L. Klotz, Gotha, 1926) qui contiennent des plans de culte, des litanies, de la musique religieuse, etc.

Il reste un problème à élucider : *Comment concilier dans la réalité concrète du culte protestant, les traditions inaliénables de la religion prophétique avec les droits indiscutables de la piété mystique ?* Le mérite de l'école liturgique Otto-Mensching, c'est de rattacher, grâce à une intuition philosophique très compréhensive, les préoccupations cultuelles de notre époque aux grands problèmes de la piété. Il s'en dégage une conception cultuelle large et profonde, comprenant les deux types de piété. Examinons les objections qu'a soulevées cette conception. On s'est attaqué au fondement philosophique de la théorie du Sacré et on en a repoussé les applications liturgiques. On a reproché à M. Otto sa terminologie à double face « qui finalement *peut* être interprétée dans le sens chrétien et évangélique » (*Gœhling :* MGK, 1926, 3, p. 91.). M. Althaus, dans une critique pénétrante (Zeitschr. f. system. Theol., 1924, II, p. 295 ss.) craint que M. Otto ne subordonne les données de la conscience filiale au désir de l'union mystique : Le culte ne doit-il pas, selon Otto, provoquer, par une structure savante et par l'exploitation de ses puissances suggestives, une ascension de l'âme et le sentiment de la présence divine ? N'est-ce pas une aberration théurgique qui se cache sous ces prétentions ? Le critique cite un passage de M. Otto où il est question de contraindre Dieu à s'abaisser sur nous selon sa promesse. Nous aussi, affirme M. Althaus, nous aspirons à l'expérience cultuelle de la présence divine. Mais il nous semble que cette communion, on ne la réalise pas en s'abîmant dans le « fond éternel », mais en s'abandonnant à l'Esprit vivant et en éprouvant, par l'office de la Parole, la sainteté et la miséricorde de Dieu. Le silence — M. Althaus le reconnaît — a sa raison d'être dans le culte, du moins dans une communauté cultuelle très homogène ; mais comme élément statutaire il risque de devenir un moyen psychotechnique aboutissant à une illusion décevante. M. Otto n'a-t-il pas parlé d'une science conduisant méthodiquement à la piété (« Methodik des Frommseins ») ? M. Althaus distingue avec raison entre la prière mystique qui est une attitude de quiétude en face du mystère divin et la prière qui est l'entretien spontané avec le Dieu révélé, avec le « Du » duquel nous savons dépendre notre moi. M. *Heitmann* qui vient de critiquer, lui aussi, sévèrement les « Lit. Blätter » d'Otto, Mensching et Wallau (M. G. K., 1926, 7/8, p. 249 ss.) constate également que la nature mystique du silence d'Otto est radicalement étrangère à la piété protestante.

Cette controverse se rapporte apparemment au *problème de l'adoration.* Mettons en face les deux conceptions, celle du fidéisme de la MGK et celle de M. Otto que nous adoptons sous certaines réserves et avec quelques modifications. Nous rendrons avant tout compte de la thèse de M. *Günther* qui a exposé sa pensée sur l'adoration dans l'article que nous avons cité plus haut. M. G. reconnaît de prime abord que le besoin d'adoration n'est pas qu'un vague désir imputable à des velléités néo-romantiques. La génération actuelle, lasse du relativisme théologique, du mécanisme naturaliste et de l'individualisme religieux, s'oriente vers l'objectivité et demande à donner à cette tendance une expression consciente. Elle veut adorer. Adorer, dit M. G., cela ne signifie pas seulement rendre à Dieu les honneurs qui lui sont dus, mais être dans l'allégresse après avoir éprouvé le néant de l'être humain et après avoir été vaincu par la grâce de Dieu. Adorer, c'est devenir silencieux devant le Sauveur. Malheureusement l'état empirique de la communauté exclut cette attitude sacerdotale ; il exige la prédication édifiante, voire même moralisatrice.

Alors l'adoration ne sera que le recueillement dans la prière. Le culte, « heilige Feier », exclut toute contemplation mystique ; de caractère éthique et téléologique, il ne comporte que la méditation, la concentration, l'abandon filial, l'orientation vers l'action, c'est-à-dire toute la série d'attitudes cultuelles que, dans notre ouvrage (*R. Will :* Le culte, I, 1925, pp. 374-400), nous avons fait rentrer dans le processus de l'édification en les opposant précisément aux éléments de l'adoration proprement dite. « Quiconque parle d'adoration dans le sens évangélique, parle de foi. » Voici la conclusion de M. G. — Il nous semble que la terminologie et toute la thèse que nous venons d'analyser, prête à équivoque. Nous avons déjà relevé l'imprécision du terme même de *l'adoration*, ce mot ne désignant pas en réalité que le recueillement en face de la grâce révélée de Dieu, mais surtout une attitude de contemplation en face de sa majesté mystérieuse. M. G. ne définit pas non plus assez clairement le rôle de la *mystique* cultuelle. D'une part, il rejette toute mystique en l'identifiant sommairement à certaines dispositions psychiques de l'âme moderne qui ne seraient que la religion naturelle du 18e siècle travestie en religion d'état d'âme (« Stimmungsreligion »), symptômes de la décadence de notre culture et signes du désenchantement d'une génération qui, aspirant à une force infinie, désespère de se la donner. D'autre part, se souvenant de S. Paul et de la mystique médiévale, notre liturgiste reconnaît que la mystique a des droits de cité dans la religion chrétienne, mais non dans le culte protestant. — N'y a-t-il pas aussi une certaine ambiguïté dans le fait que M. G. admet le *silent worship* des quakers ; quoiqu'il en reconnaisse la nature mystique, il l'identifie finalement avec le « Stillgebet », qui est une entité religieuse différente du silence unitif. — S'il est évident que ni des engouements ni des antipathies ne doivent nous déterminer à adopter ou à repousser une réforme cultuelle, s'il est vrai qu'une réflexion s'impose sur ce qui, en principe, sera l'essence du culte protestant, nous nous demanderons d'abord, si la *mystique* peut être considérée comme un *élément légitime* de la religion et, en particulier, du christianisme. Nous l'affirmons, tout en écartant, comme M. G., les déformations malsaines, et en exigeant que la piété mystique — nous ne dirons pas : « s'insère et se subordonne » —, mais se coordonne à celle qui est inspirée par la révélation de Dieu en J.-Ch. Si la mystique est un élément authentique de la religiosité chrétienne, elle a le droit d'être exprimée dans le culte. Deuxième question : *La conception de la foi et de la grâce* qu'a proclamée la Réforme, contient-elle ce coefficient mystique ? — Non ! Il est vrai que la piété évangélique peut s'agréger la note mystique (v. point 12 du traité de Luther de la « liberté chrétienne ») ou que la mystique peut se plier à la terminologie des réformateurs : Joh. Arnd, dans sa controverse avec les orthodoxes, n'a-t-il pas défendu énergiquement la filiation luthérienne de sa doctrine de la justification ? Cependant la mystique pleinement épanouie est étrangère au fidéisme des réformateurs et n'a trouvé aucune place dans leurs constructions cultuelles[1]. — M. G. nous objectera peut-

[1] Après que Ritschl avait déjà affirmé qu'aucun ingrédient mystique n'entrait dans la piété de Luther, M. *Bœhmer* vient de prouver dans un livre récent (Der junge Luther : Die deutschen Führer I) que depuis 1519 le réformateur aurait nettement renoncé à toutes les expériences et idées mystiques. Luther refuse de « grimper » dorénavant sur les cimes mystiques et d'y « contempler bouche bée la nue majesté de Dieu ». Mais voici M. *Schaeder* qui découvre chez Luther ce qu'il appelle la « mystique de la foi » dans le fait d'une communion de l'âme

être que la piété avant tout individualiste de la mystique ne convient pas à l'action collective du culte protestant. Nous lui répondrons que la piété d'un Luther suppose, elle aussi, une tension qui, allant du pessimisme moral le plus intransigeant à l'optimisme religieux le plus absolu, dépasse les capacités religieuses du commun des fidèles. Il n'y a pas, d'ailleurs, dans l'assemblée concrète que des différences d'intensité religieuse ; l'essence de la piété même peut varier d'individu à individu, et on peut se demander, si l'article de la justification compris dans le sens théologique que lui donnèrent les réformateurs, est vraiment la marque de chaque tempérament chrétien et, par suite, le seul critère de la piété évangélique. N'est-ce pas un « christianisme rétréci » (*Schaeder :* Monatsschrift f. Pastor.-Theol., 1926, 7/8, p. 167), de ne trouver dans la foi que la certitude de la grâce divine à l'égard du pécheur ? Alors pourquoi ne vouloir accorder, dans le culte protestant, tous les droits qu'à un seul type de piété ? On l'a fait pendant 4 siècles et qu'est-il advenu ? L'annonce incessante de la grâce divine dans le message cultuel a créé une sorte de sécurité bourgeoise qui n'est plus contrebalancée par aucun sentiment de dénuement éthique ou de frisson numineux. M. Günther exclura-t-il du culte le cantique piétiste dans lequel ne palpite que le désir passionné d'une union avec le Seigneur ? En éliminera-t-il les formules mystiques de la liturgie de s. cène qui sont d'origine préchrétienne et même de nature supratemporelle, que l'on retrouve dans les upanishads védiques, dans la littérature hermétique, dans les envolées de Mechtild de Magde-

croyante avec le Christ et, par le Christ, avec Dieu. Cette communion reposerait sur le sentiment d'une proximité immédiate et d'une présence réelle du Christ éprouvées dans la foi. M. Sch. distingue donc deux formes de mystique, celle de l'union vitale du Dieu créateur et de l'homme créé dans le sens d'Actes 17, 28, et celle d'une relation intime entre le Dieu Sauveur et l'homme racheté ; la première accessible à toutes les âmes, la seconde réservée aux chrétiens. (Cf. E. *Schaeder* : Die Mystik des Glaubens. Monatsschr. f. Pastoralth. 1926, N° 7/8, p. 161 ss.). M. Schaeder a conscience d'employer une terminologie inusité, car il parle d'une « mystique sui generis », ou d'une « mystique normale », — Comme M. Sch., nous sommes d'avis que le sentiment de présence est le fait normal d'une saine expérience mystique ; mais nous estimons que ce sentiment ne devient véritablement intense, que s'il est l'aboutissement d'attirances exercées par la majesté mystérieuse de Dieu et provoquant des aspirations spontanées de la part de l'homme. Si le sentiment de présence s'unit véritablement à la foi, comme l'admet Sch., ce sera sous forme d'une opération rationnelle ; le sujet religieux emploiera la 3e personne en songeant à la puissance de Dieu, ce sera une atmosphère de confiance qui enveloppe le croyant ; ce ne sera pas le sentiment de présence mystique qui, lui, suppose un dialogue pathétique dans la deuxième personne ; tant que celle-ci ne se confond pas avec la première, la mystique sera normale et légitime. M. Schæder admet que la mystique de la foi repose sur l'Évangile, alors la notion de l'immédiat est-elle encore applicable ? De vouloir accoupler l'idée de la mystique à celle de la foi qui, dans ses premières origines, suppose en effet une attitude de passivité, c'est méconnaître la puissance de l'affectivité, l'élément magique qui, très activement, se déploie dans le fait mystique. La notion d'une « mystique de la foi « nous semble être une contradictio in adjecto. Tout ce que nous venons de dire, se rapporte également à l'idée d'une « mystique de la Parole » que proclame M. *Althaus* « (Das Wesen des ev. Gottesd. ». Zeitschrift für system. Theol. 1926/27, II. p. 281) «que signifie, dit-il, tout le verbiage ..... de liturgistes fanatiques sur le numen praesens, à côté de l'impression d'éternité qu'une vraie prédication peut produire en faisant ressentir la proximité et la puissance actuelle de Dieu ? ». D'accord, à condition que la prédication comporte cet effet. Mais M. A. lui-même reconnaît qu'il n'y a là qu'une possibilité et combien rare ! — Nous avons discuté ce problème dans notre ouvrage : Le culte. 1925 I p. 344 ss.

bourg ou dans la terminologie du Réveil? Si M. G. dit que de la prière (« Beten ») — il entend par là toute la disposition intérieure de la piété fidéiste — se dégagera l'adoration (« Anbetung »), nous nous demandons si cette expérience religieuse de la foi constitue déjà l'expérience cultuelle de la présence réelle de Dieu. C'est le sentiment de présence, tel que l'exprime p. ex. la poésie de Mœrike (Neue Liebe, v. 3 : « Ein süsses Schrecken geht...»), qui demande à être conçu consciemment et traduit expressément en un acte sacramentel. La prédication et la liturgie ne sont, dans le service protestant, qu'une promesse qui n'aboutit pas nécessairement au sentiment de présence. M. Smend p. ex. (Der ev. Gottesd., p. 11 s.) ne découvre la présence de Dieu que dans un pâle reflet, c'est-à-dire dans la présence des croyants ; c'est le sentiment direct de la présence de Dieu, l'intuition de Dieu présent, qui est le phénomène mystique fondamental *(Maréchal :* « La psychologie du mysticisme », pp. 6 ss.) et qui, d'autre part, est un élément constitutif du culte. D'accorder une place définie dans l'ordre du culte à une adoration qui ne sera pas identique à la prière liturgique, ni à la sainte cène, ni à l'atmosphère générale du culte, voilà ce que réclament les mouvements cultuels qui s'opposent à celui de la MGK, ou qui le débordent (cf. Monatschr. f. Pastoraltheol., XVII, XVIII, les articles sur l'adoration de *Altmann*, *Fendt*, *Mehl*, *Rumland*, *Görnandt*). Dans la pratique les adhérents de l'école Spitta se sont, d'ailleurs, vu obligés de s'accommoder aux besoins de l'âme contemporaine et de faire des concessions qui ne se trouvent pas dans la ligne directe de leurs prémisses. Ils masquent leurs inconséquences par le terme ambigu, mais toujours impressionnant de « Feier » : ils introduisent dans le culte de révélation des moments de silence (cf. *Schian* : « Die Reform des Gottesd. u. die hochkirchl. Bewegung », 1922, p. 22), ils s'abandonnent à un ravissement musical qui n'est pas éloigné de la jouissance mystique. C'est cette amphibologie que nous rejetons.

Concluons : Deux possibilités s'offrent à nous : 1° Ou bien on conteste à la mystique sa place légitime dans le culte protestant, alors l'insistance de la parole depuis la première salutation jusqu'au dernier Amen excluera la « prière indicible » dont parle M. Althaus, ne tolérera que l'atmosphère générale de la « Anbetung » impalpable de M. Günther ou devra subir l'inconséquence des silences mal définis de M. Schian. 2° Si on concède par contre, à la mystique ses droits dans l'organisme du culte, il faut tout ensemble distinguer et conjuguer, comme le fait M. Otto, les deux types de piété chrétienne. MM. Althaus, Schaeder, Günther, en en réclamant l'alliage intégral, semblent supposer chez le chrétien moyen la piété d'inspiration à la fois mystique et prophétique dont l'apôtre Paul est l'un des grands exemples et que M. *Deissmann*, dans son « Paulus » (1925), appelle « reagierende Mystik », c'est-à-dire une religiosité « christophorique » qui ne conduit pas à la dissolution de la personnalité humaine en Dieu, mais qui aboutit à la communion avec le Dieu concret, révélé en J.-C. Cette synthèse organique des deux types de piété exige une intensité religieuse que ne possèdent que quelques rares génies tels que saint Paul, saint Augustin, Ruysbroek, sainte Thérèse, P. Gerhardt. Dans l'atmosphère tempérée de nos services habituels, ou bien la réponse à donner à la révélation ne conduit pas à la mystique passionnée du ἐν Χριστῷ paulinien, ou bien, dans ses élans mystiques, le sujet religieux perd la conscience d'une impulsion venue du Dieu révélé. C'est tout au plus si la conscience moyenne oscille

entre ces deux pôles. La synthèse cultuelle qu'on peut raisonnablement envisager ne sera donc, à notre avis, qu'une coordination de la parole prophétique et de l'adoration mystique, mais non l'interpénétration de deux états d'âme également légitimes, mais hétérogènes. Ce que M. *Fezer* reproche au culte Otto est assurément justifié : ce culte n'est pas une unité organique ; il est une configuration à deux cimes, le sommet mystique dominant même le sommet de la parole prophétique. C'est en quoi nous nous séparons de M. Otto. Nous reconnaissons, nous aussi, qu'il ne faut pas vouloir viser à l'union interne des deux types ; mais il faut les associer en une adaptation de fortune, sans chercher à subordonner le type mystique au type prophétique, comme M. Günther, dans certains passages de son étude, semble le proposer ; ni, inversement, à superposer le type mystique au type prophétique, comme le demande M. Otto. Il convient, à notre avis, d'accentuer plus nettement que le premier la ligne ascendante de l'affectivité mystique et de marquer plus consciemment que le dernier la ligne descendante, l'action primordiale du Dieu révélé en Christ. Songeons par exemple aux deux derniers versets du cantique de P. Gerhardt : Warum sollt' ich mich denn grämen ? » dans lesquels le : Ich bin dein ! est interprété dans le sens de la religion prophétique et le : Du bist mein ! dans celui de la piété mystique.

3° *Le culte de la Haute-Eglise.* — Le mouvement cultuel (et constitutionnel) qui, en Allemagne, emprunte son nom au type de la High Church anglicane, est suffisamment caractérisé par cette dénomination historique. Il fait de grands progrès, surtout dans l'Allemagne du Nord, à Berlin, Dresde, Magdebourg, Chemnitz. Il s'agit d'une reprise de la liturgie eucharistique et d'autres rites catholiques et de leur adaptation à la conception dogmatique de l'orthodoxie luthérienne. Il ne peut pas être question d'en donner l'historique (Vilmar, Löhe, 1917) ou la description. Nous devons nous borner à quelques notices bibliographiques : L'association de la Haute-Eglise (« Hochkirchliche Vereinigung ») a pour organe la Revue: « *Die Hochkirche* ». Elle entend réduire le rôle de la prédication ; l'élément mystique et l'action rituelle en contrebalanceront la rationalité et le subjectivisme. En conséquence, on accentue l'importance des sacrements et de leur caractère objectif ; on envisage un enrichissement du culte d'après le schéma de la messe : la consécration des espèces, l'offertoire et l'élévation y sont prévus. Des formes variées (décoration de l'autel, paremens, habits sacerdotaux, enfants de chœur, eau bénite, cierges, encens) et des pratiques anciennes (l'office des « Heures », des exercices spirituels, la confession auriculaire) traduiront le contenu sacré du culte. Le Christ eucharistique est censé être réellement présent, et l'assemblée l'adore.

Une seconde association (« Hochkirchlich œkumenischer Bund »), qui a pour organe la Revue : « *Una Sancta* » se sépare plus nettement du protestantisme. Elle demande le retour à l'Eglise indivise, la reconstitution de la Liturgie ancienne et en particulier celle de la S. Eucharistie qui sera l'élément principal et central du culte chrétien. « Una Sancta » est une somptueuse publication (Fromann, Stuttgart) dirigée par l'historien munichois *A. v. Martin.* Y collaborent entre autres M. *Fr. Heiler*, de Marbourg, le professeur *Arseniew*, repésentant des Eglises d'Orient, le professeur *L. Pullan*, d'Oxford, des pasteurs suédois, danois, hollandais, un pasteur vieux-catholique. On annonce la collaboration future de M. *Wilfred Monod.* Nous avons sous les yeux le premier numéro de 1926. Les articles se rap-

portent plutôt à la préoccupation d'œcuménicité (*F. Heiler : « Evangelisches Hochkirchentum »)* qu'à la question cultuelle. Il n'y a qu'une seule étude liturgique : *Schorlemmer* (« Der Kultus als Wirklichkeit »). L'auteur s'élève contre le mécanisme cultuel et recommande aux Eglises protestantes de remplacer la vénération de Jésus par le culte du Christ. — Une assemblée générale du « H. œk. Bund » a eu lieu à Berlin en déc. 1926. La messe célébrée n'était qu'en apparence une imitation de formes catholiques. En réalité des éléments orientaux, romains et luthériens s'y associaient organiquement. (Cf. le rapport de M. *Heiler :* Christl. Welt, 1927, N° 1.)

A signaler la deuxième édition de l'étude de M. *Heiler :* « Katholischer u. ev. Gottesd. », 1925. On nous dit que M. H. a complètement revu sa première étude.

M. *Mensching* (Lit. Bewegg o. c. p. 10 et p. 49 ss.) apprécie ces entreprises de la façon suivante : d'une part, il faut reconnaître, dit-il, qu'elles ont mis le doigt sur l'indigence cultuelle du protestantisme. Mais quoique les rites et le symboles de la Haute-Eglise soient susceptibles d'une interprétation protestante, il est évident que, dans ce mouvement, la sympathie pour le catholicisme prédomine. (cf. *Rost :* « Katholisierende Tendenzen im heutigen Protestantismus », 1925). Nous ne lui reprocherons pas sa prédilection pour les formes concrètes qui, au point de vue confessionnel, peuvent passer pour indifférentes. Ce qui est plus répréhensible, c'est, d'une part, le parti-pris dogmatique : les sacrements sont censés agir *ex opere operato*, la sainte cène est un sacrifice, etc. M. Mensching craint que les énoncés orthodoxes de la Haute-Eglise ne soient pas l'expression d'une vie religieuse vivante et actuelle, mais un moyen commode d'introduire et d'authentiquer des formes traditionnelles desquelles on s'est entiché (cf. la critique de M. *Frick* : Theol. Blätter, 1924, n° 7). Alors les formes devenues sacrées, comportent une dignité intrinsèque par le seul fait qu'elles sont anciennes et œcuméniques. Pour la Haute-Eglise, ce n'est donc pas la foi, mais la tradition ecclésiastique qui est le critère de la forme. Attirant les âmes inquiètes ou sensibles par le charme d'un culte à la fois matériel et mystique, le facteur esthétique forme le pont par lequel le catholicisme, sous les voiles de la Haute-Eglise, pénètre dans le territoire protestant. On craint, en Allemagne, non sans raison, qu'avec ces formes prestigieuses l'esprit catholique ne s'insinue également dans l'enceinte du culte évangélique (cf. *Riemann :* « Die lit. Bewegungen der Gegenwart » MGK, 1924, p. 141 ss., p. 183 ss.).

Le même état d'esprit catholisant se révèle dans la *High Church anglaise*. On commence à y célébrer la cène journellement. Le Common prayer book ne satisfait plus les besoins de tous les fidèles ; on regrette que cette vénérable ordonnance cultuelle ne se concentre pas dans l'eucharistie. L'uniformité du type cultuel réformé déplaît. On réclame le culte des saints, la prière d'intercession pour les défunts. On propose le retour aux rites anciens ou, du moins, une application catholique des formulaires anglicans. Il s'agit d'une lente assimilation du culte anglican à la Liturgie catholique.

On trouvera dans la brochure de M. *Schian* et dans l'article de M. *E. Zier* (oo. cc.) tous les arguments qu'on peut faire valoir contre cette tendance.

4° *Innovations diverses.* — I. *Cultes sans prédication.* Il faut placer dans cette catégorie les *solennités de caractère épique* (« Feier-

stunden ») de MM. *Spitta* et *Michaelis* dans lesquelles on célèbre quelque grand souvenir ecclésiastique ou quelque jubilé par un récitatif encadré de chants et de prières. MGK, 1921-1922). A noter ensuite les *solennités musicales* dont M. *Heinemann* (MGK, 1922, p. 60 ss.) donne des exemples. Nous signalons encore les *cultes à projections lumineuses* proposés par M. *Horn* et décrits dans *Gœhling* (« Feiernde Gemeinde », p. 341 ss.). Enfin les *drames sacrés* (à voir : *Girkon*, « die Entwickelung des Mysterienspiels zum darstellenden Gottesdienst in der Neuzeit »). M. *Strewe* réunit en un amalgame cultuel l'action dramatique, le spectacle, la déclamation, le cortège solennel, la musique instrumentale et chorale, le silence sacramentel.

5° *Le mystère de la « Menschenweihehandlung ».* — C'est le culte dont M. *Rittelmeyer* est l'instigateur. Mystère de tendance cosmique et d'ésotérisme anthroposophique, il s'inspire du schéma de la messe ; il comporte des sacrifices et des consécrations, mais aussi la prédication. Il tend à la christification des âmes et de la terre. Le culte est appelé à transfigurer toute la culture. Nous lisons avec un intérêt sincère, mais avec le sentiment de ne pas appartenir à la confrérie des initiés, l'organe de l'« Association chrétienne » qui célèbre ces cultes. ; il a pour titre : « Die Christengemeinschaft ». M. Rittelmeyer a l'amabilité de nous l'envoyer à titre gratuit, ce dont nous le remercions bien de cœur. L'un des derniers numéros est précisément consacré à la France. Après un article du directeur : « Der kosmische Christus », nous en trouvons un second de M. *Goebel :* « Gegenwärtiges u. Vergangenes auf franz. Boden ». L'auteur croit avoir constaté, à Paris, que l'âme française, toute préoccupée d'elle-même, ne vibre plus au contact des forces cosmiques. A Chartres, pourtant, il saisit la vision médiévale de la Vierge, mère du Cosmos ; enfin, la Bretagne lui dévoile les traces d'un mystère druidique à la gloire du Soleil qu'il rapproche de la sagesse astronomique de l'Egypte (Carnac-Karnak) : trois phases de l'humanité, le midi radieux parmi les dolmens hiératiques de Bretagne, un crépuscule touchant enveloppant Notre-Dame de Chartres et, à Paris, la nuit d'une race qui, ayant appris à connaître son propre moi, renonce à la lumière d'en haut. Notre voyageur s'imagine-t-il vraiment que la découverte de l'âme française puisse s'effectuer ainsi à vol d'oiseau ? D'autres études, j'allais dire d'autres prophéties, sont consacrées au Puy, la Ville des Templiers et du Graal, aux Druides, à l'Eglise celtique d'Irlande. L'Association chrétienne a célébré son concile annuel à Dortmund, sous le patronage de l'Archange saint Michel ; des cultes alternaient avec des conférences ; un cycle de harangues a traité de la vie illuminée par les sacrements. Un autre congrès a eu lieu à Zurich. Ce mouvement cultuel semble se détacher de plus en plus du protestantisme. M. Goebel, parlant dans la revue précitée du mouvement liturgique de nos Eglises, juge avec une pitié à peine dissimulée le caractère arbitraire du subjectivisme esthétique qui s'y révèle.

Cette dernière critique est franchement injuste, car en jetant un coup d'œil d'ensemble sur les tentatives et les réalisations cultuelles que nous venons d'énumérer, nous y relevons précisément, comme marque commune, une *tendance anti-subjectiviste* bien caractérisée : *a)* en ce qui regarde le *rapport du sujet cultuel avec Dieu*, on veut, aujourd'hui, trouver en face de soi le *numen praesens* de Dieu lui-même et non une idée de Dieu qui ne serait que le reflet d'une expérience humaine. On désire l'adoration réelle du Dieu présent et non la perspective d'une rencontre avec Dieu à

travers la prédication, le chant et la prière. La prédication ne doit pas être retranchée du culte ; mais elle ne sera légitime que si elle est plus qu'un témoignage de la piété du prédicateur, de l'assemblée concrète ou de la tradition ecclésiastique, plus même qu'un message théocentrique ; comme dans la prédication de Luther, elle doit être Parole de Dieu : Deus ipse loquens, comme dit Calvin. En tout cas, le culte parlé que nous connaissons trop bien, est, selon Rittelmeyer, « une surestimation du prédicateur et une sous-alimentation de la communauté ». *b)* La plupart des cultes mentionnés ci-dessus cherchent également un étai de nature objective dans la *sphère phénoménale.* L'expressionisme moderne exige des formes qui soient la figuration perceptible de nos états d'âme ou des grâces d'en-haut. Le spiritualisme n'a aucun droit d'exclure plutôt le geste et l'objet que la parole. Si le phénomène cultuel contient des éléments de vie éternelle, le verbum visibile vaut le verbum audibile. *c)* Enfin, le sujet individuel espère pouvoir se confier aux puissances objectives de la *collectivité cultuelle.* Jamais on en a, autant qu'aujourd'hui, distingué les droits indépendants et les valeurs propres, ni appelé aussi ardemment la collaboration active, ni embrassé aussi largement les données héréditaires. Les aspirations œcuméniques qui se font jour dans les milieux les plus différents ont elles-mêmes fait éclore des expressions cultuelles significatives (par exemple le recueil de cantiques du congrès de Stockholm). Si les différents mouvements sortant du fond de la conscience religieuse du christianisme actuel, tendent à surmonter le subjectivisme excessif qui fut « le mauvais génie du protestantisme », on peut regretter qu'obéissant encore au même penchant, ils n'aient pas su coordonner leurs efforts. Les uns semblent uniquement fascinés par le désir d'adorer l'objet religieux ; les autres cherchent le salut dans des formes plus expressives ; les troisièmes n'ont en vue que la figuration d'une assemblée consciente de ses prérogatives sacerdotales. Mais malgré la diversité des objectifs et malgré la dispersion des initiatives, la tendance commune à toutes les nouvelles poussées liturgiques, accueillie avec enthousiasme par une jeunesse idéaliste, promet une solution approximative du problème cultuel que la Réforme, toujours en marche, doit aux Eglises issues de ses flancs.

R. WILL.

# Revue des livres

Mélanges offerts à M. ISRAËL LEVI par ses élèves et ses amis à l'occasion de son 70e anniversaire. (Revue des Etudes Juives, tome LXXXII, nos 163-164). Paris, librairie Durlacher, 1926, 1 vol. in-8° de 564 pages avec un portrait.

Pour célébrer le 70e anniversaire de M. Israël Lévi, grand rabbin du Consitoire central des israélites de France, et le 30e anniversaire de sa nomination à l'école des Hautes Etudes, quarante-huit de ses amis, de ses confrères et de ses élèves se sont réunis pour lui offrir en hommage un volume de mélanges qui constitue le tome LXXXII de la *Revue des Etudes Juives*, dirigée par M. Israël Lévi lui-même.

Ces mémoires portent sur l'ensemble du domaine qu'ont embrassé les travaux de M. Israël Lévi, c'est-à-dire sur les sciences bibliques, la philologie hébraïque et araméenne, l'exégèse talmudique, l'histoire et le folk-lore juifs. Nous ne pouvons les citer tous et encore moins les analyser, mais nous devrons nous borner à signaler quelques-uns d'entre eux dont l'intérêt dépasse les cadres de la science purement juive.

L'ouvrage s'ouvre par une bibliographie des travaux de M. Israël Lévi préparée par M. Alfred Péreire. Elle comporte 375 numéros et permet de se faire une idée de l'activité du savant et de la variété des sujets qu'il a touchés.

Puis viennent quelques pages de M. Théodore Reinach, qui reproduisent la substance du discours qu'il a prononcé en janvier 1926 en prenant possession de la présidence de la Société Ernest Renan. De ces pages intitulées « *Dans quel esprit doit être abordée l'histoire religieuse* », nous extrayons ces lignes que tous les historiens des religions auront profit à méditer : « Il ne nous semble pas possible de traiter avec succès l'histoire des religions, de comprendre même le fait religieux si l'on ne sympathise pas avec ce que j'appellerai la faculté religieuse dans l'homme ».

M. Marcel Mauss examine *la légende d'Abraham au point de vue de la critique interne*. Il conclut à la vraisemblance « d'un bon nombre d'éléments dits légendaires dans l'histoire des patriarches. Il y a encore, remarque-t-il, des sociétés sémitiques qui vivent à la façon dont vivait Israël. Il y a encore des sociétés voisines non sémitiques dont les sections vivent à la façon dont Israël vivait parmi les autres races et parmi les familles païennes ».

M. H. Stourdzé, dans un travail intitulé « *La fuite en Egypte de Josué b. Perahya et l'incident avec son prétendu disciple Jésus* », examine un

des rares passages du Talmud où Jésus soit nommé et conclut qu'il ne repose sur aucune tradition solide. Il fait à cette occasion des remarques intéressantes sur les conditions dans lesquelles la tradition juive s'est occupée de Jésus.

M. Isidore Lévy (*I Cor., 2, 9 et l'apocalypse d'Elie*), montre d'une manière qui nous a paru convaincante que la citation faite par l'apôtre ne se rapporte pas, comme on l'a cru souvent depuis Origène, à l'apocalypse d'Elie, mais résulte d'une combinaison de deux textes que l'on cite souvent à propos de ce passage *Es., 64, 3 et 65, 16* et d'un troisième texte que M. Isidore Lévy est, à notre connaissance, le premier à signaler, *Deut., 29, 4.* Il résulte de cette observation qu'il n'y a pas de preuve que l'apocalypse d'Elie soit antérieure à Paul.

M. V. Zeitlin, dans un mémoire intitulé *« Origine de la différence entre les évangiles synoptiques et l'évangile non synoptique quant à la date de la crucifixion de Jésus »*, conclut que la différence entre les synoptiques et le quatrième évangile n'est pas d'ordre historique, mais d'ordre théologique. Cette conclusion est certainement juste, au moins en partie, mais il nous paraît illégitime de ne considérer les évangiles que comme le reflet de conceptions théologiques. La question gagnerait à être serrée de plus près et à être envisagée dans toute sa complexité au lieu d'être ainsi simplifiée à l'extrême.

M. Liber a écrit quelques pages fort intéressantes sur *le Seder de la Diaspora*, c'est-à-dire sur le rituel pascal en dehors de la Palestine. Il faut recommander la lecture de son travail aux historiens du christianisme primitif.

Nous avons cité quelques-uns des travaux des *Mélanges Israël Lévy* qui nous paraissent avoir le plus de portée pour nos études. Une remarque s'impose à ce propos. En lisant ce volume d'études juives, on est frappé une fois de plus de l'étroite solidarité qu'il y a entre les divers départements des études d'histoire religieuse. Les travaux que nous avons mentionnés à titre d'exemples suffiraient à montrer quels profits l'histoire chrétienne peut tirer des travaux des savants juifs. Peut-être pourrait-on ajouter que tel ou tel d'entre eux aurait, de son côté, gagné à un contact plus étroit avec l'exégèse et l'histoire chrétiennes.

Maurice GOGUEL.

W. BOUSSET, *Die Religion des Judentums, im späthellenistischen Zeitalter*, dritte verbesserte Auflage von H. Gressmann, Tübingen, J. C. B. Mohr (P. Siebeck), 1926, *(Handbuch zum Neuen Testament herausgegeben von* H. Lietzmann Abt. 21). 1 vol. in-8° de XI-576 p. Prix : 15 M. (en souscription : 13 M. 50); relié : 16 M. 50 et 15 M.).

On considérait autrefois comme l'un des éléments de la science du Nouveau Testament ce que les auteurs allemands d'encyclopédies et de méthodologies théologiques appelaient la *neutestamentliche Zeitgeschichte*, c'est-à-dire l'histoire religieuse, politique et administrative de la Palestine au temps de Jésus et des apôtres. Depuis un demi-siècle environ on s'est aperçu que le monde hellénique dans lequel le christianisme a été introduit bien peu de temps après sa naissance n'avait pas exercé sur lui une influence moindre que le monde juif. Il est apparu alors que l'étude indispensable du milieu dans lequel le christianisme s'est développé devait embrasser à la fois le monde gréco-romain et le monde juif, mais comme il

s'agit là de deux études indépendantes l'une de l'autre, il a paru qu'il n'y avait aucune raison de les réunir sous un même titre et que, d'autre part, il n'y avait pas lieu de réserver à la seule étude du milieu juif le titre général de *neutestamentliche Zeitgeschichte*. C'est pour cela que Schürer, qui avait intitulé la première édition de son ouvrage fondamental *Neutestamentliche Zeitgeschichte*, a donné à la seconde le titre plus exact de *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*.

La première édition du manuel de Lietzmann avait très légitimement fait une place à l'étude du milieu hellénique. Le deuxième fascicule du premier volume contenait l'excellent ouvrage de Wendland, *Die hellenistisch-römische Kultur* (1907², 1912), mais, par une anomalie singulière l'étude du milieu juif n'y était pas représentée. C'était là une réaction excessive contre l'ancienne conception qui ne s'occupait que de lui.

Dans la seconde édition de son manuel, M. Lietzmann a très justement estimé qu'il y avait là une lacune qui devait être comblée et qu'en pendant à l'exposé de M. Wendland devait être donné un tableau de la pensée religieuse du judaïsme. Or, il s'est trouvé que ce que M. Wendland avait fait pour l'hellénisme, M. Bousset l'avait fait pour le judaïsme dans son ouvrage *Die Religion des Judentums*, publié en 1903 et en seconde édition en 1907. Cet ouvrage, devenu classique, était épuisé ; M. Lietzmann a obtenu qu'une troisième édition serait incorporée au manuel. On sait que M. Bousset a été prématurément enlevé à la science qui attendait encore beaucoup de lui, en 1920. M. Gressmann, de Berlin, s'est chargé de préparer la nouvelle édition. Il ne pouvait bien entendu s'agir que d'une mise au point et non d'une refonte totale d'ailleurs superflue. M. Gressmann s'est borné à une revision soigneuse, à quelques corrections de style, à la vérification des citations et aux retouches rendues nécessaires par les publications faites depuis 1907. On se fera une idée de leur importance par l'aperçu donné pp. 51-52. C'est naturellement le dernier chapitre, *Das religionsgeschichtliche Problem*, qui a reçu les plus sensibles modifications.

Le livre de Bousset est beaucoup trop déjà un livre classique pour qu'il soit nécessaire d'en donner une analyse. Tous ceux qui s'occupent de l'histoire du judaïsme et du christianisme primitif ont eu l'occasion de s'en servir et le connaissent bien. Il suffit donc d'en signaler l'apparition sous une forme rajeunie.

Maurice GOGUEL.

HENRI DELAFOSSE, *Les écrits de Saint Paul*. II. *La première épître aux Corinthiens*, traduction nouvelle avec introduction et notes. (Christianisme, N° 17) Paris, Rieder, 1926, 1 vol in 16° de 180 p. Prix 9 fr.

Nous avons dans deux précédents articles[1] rendu compte des travaux de M. H. Delafosse sur *le quatrième évangile* et sur *l'épître aux Romains* et nous avons, à ce propos, caractérisé sa méthode critique et montré l'arbitraire des conclusions qu'il formule avec beaucoup d'ingéniosité sans doute, mais d'une manière si catégorique et si sûre d'elle-même que l'auteur trahit, par la forme même qu'il donne à sa théorie, combien il est dominé par l'esprit de système. On pourrait répéter, à propos du petit volume qu'il vient de consacrer à la première épître aux Corinthiens, la plupart

[1] voir *Revue* 1925, pp. 286—290.

des remarques et des critiques que nous avons formulées à propos de ses précédents travaux. Il nous paraît superflu de le faire, aussi nous bornerons-nous à indiquer sommairement quelles sont les opinions de l'auteur.

L'épître que nous lisons repose, d'après lui, sur une lettre authentique de Paul, laquelle était assez brève et fort insignifiante. Après une salutation et une action de grâces, l'auteur polémisait contre des divisions qui s'étaient produites au sein de l'Eglise de Corinthe entre ses amis et ceux d'Apollos. Ces divisions n'avaient aucune portée doctrinale et consistaient uniquement en rivalités personnelles. L'apôtre traitait ensuite de la question de l'incestueux, mais sans parler de la livraison du coupable à Satan et sans développer l'idée du Christ, agneau pascal. Il continuait en félicitant les Corinthiens de rester fidèles à ses enseignements et leur reprochait de célébrer leur repas commun d'une manière qui manquait de charité et d'esprit fraternel. Il terminait par quelques renseignements personnels [2].

La rédaction marcionite a transformé le développement sur les partis en substituant à l'idée de rivalités personnelles, celle de deux conceptions opposées du christianisme qui sont l'une, celle de Paul, la conception du marcionitisme, l'autre, celle d'Apollos, la conception du catholicisme. Elle a introduit l'idée du Christ, agneau pascal et, par l'artifice de l'interprétation d'une lettre antérieure, développé une réglementation des relations des fidèles avec les pécheurs. La partie du chapitre 7 sur le mariage et les questions connexes, qui a la portée la plus générale, fait aussi partie de la rédaction marcionite. M. D. lui attribue aussi la transformation du règlement sur le repas commun en théorie du sacrement eucharistique et la partie du chapitre 15 qui traite des deux Adams [1].

Tout le reste appartiendrait à deux recensions catholiques successives.

On ne peut manquer, en parcourant l'étude de M. D., d'être frappé de deux faits. Le premier c'est qu'il traite de la première épître sans aucunement s'occuper de la seconde, le second est qu'il ne fait aucun effort pour essayer de replacer la lettre de Paul dans les circonstances historiques dans lesquelles elle a été écrite. Ces deux faits sont caractéristiques parce qu'ils montrent que l'auteur a abordé son étude avec l'idée bien arrêtée que les épîtres aux Corinthiens sont des documents fictifs. Il est inutile de dire que cet a priori vicie radicalement sa critique à nos yeux.

MAURICE GOGUEL.

MUSEUM LESSIANUM, SECTION MISSIOLOGIQUE, Louvain (11, rue des Récollets), 1925.

1° Alexandre Brou, *Saint François-Xavier, Conditions et Méthodes de son apostolat*, 86 p. in-8°, 4 fr. 50.

2° Pierre Dahmen, S. J., *Un Jésuite-Brahme, Robert de Nobili, 1577-1656, missionnaire au Maduré*, 104 p. avec phototypie et carte, 5 fr.

---

[2] La lettre de Paul comprenait 1, 1-2a 3. 4-5a. 6-12a. 13-16; 4, 8; 5, 1-2. 6. 7a; 11, 2. 17. 20a. 21. 22b. 33; 16, 1-12. 15-21. 22 (le mot Maranatha).

[1] A la rédaction marcionite appartiennent les morceaux suivants: 1, 2bc. 5b. 17-18. 20b-30; 2, 1-8. 10-16; 3, 1-15a. 18-19a. 21-23; 4, 1-6a. 6c. 7. 9-21; 5, 3-5a. 7b-13; 6, 9b-13. 15-16a. 17-18. 20; 7, 1b. 7-9. 28b-35; 11, 20b. 22a. 23. 24-25 (en partie) 26ab. 27ab. 28. 29ab. 30-32. 34; 15, 22. 45-52ac. 53-58; 16, 13-14. 22-24.

3° Bernard Arens, S. J., *Manuel des Missions Catholiques*, édition française, XVI-450-92 p. avec nombreux tableaux statistiques, 24 fr.

4° *Les aspirations indigènes et les Missions (Compte rendu de la 3e semaine de Missiologie de Louvain)*, 200 p., 10 fr.

Le « Museum Lessianum », recueil de publication dirigées par des Pères de la Compagnie de Jésus, a publié, au cours de 1925, dans sa « section missiologique » quatre volumes, qui présentent un intérêt particulier en ce temps où des essais sont tentés de différents côtés pour constituer ce qu'on appelle un peu pompeusement « la science des missions ».

1° L'on ne s'étonnera pas que saint François-Xavier ait obtenu les honneurs du volume inaugural. Son apostolat a été parfois sévèrement jugé. Dans une biographie très vivante, M. Bellesort a dit de lui : « Rien n'égale son ignorance et sa témérité... Il ne sait rien des religions, des usages, de la langue des peuples qu'il prétend convertir... Il erre dans ce cauchemar dont il n'a pas la clef. Toute son histoire est celle d'un lamentable échec, d'une folle et navrante tragédie. » C'est à le disculper de ces griefs et à mettre son mérite en valeur que tend l'étude consacrée par le Père Alexandre Brou aux « conditions et méthodes de son apostolat ».

2° Le second volume fait revivre la curieuse physionomie de ce Robert de Nobili, né en 1577 et entré dans la Compagnie de Jésus en 1597, qui, arrivant à Maduré en 1605 et constatant sur place l'insuccès total des efforts tentés depuis un siècle pour la conversion des indigènes, crut en voir la cause dans un défaut d'adaptation aux idées et aux mœurs du pays et s'efforça de gagner la classe dirigeante en adoptant le costume et les manières des brahmes, en se familiarisant avec leurs idées et en leur présentant le christianisme comme une forme supérieure de leur propre tradition. Bel exemple de souple opportunisme, que le Père Dahmen propose à l'imitation de tous les missionnaires présents et futurs.

3° Dans le 3e volume, beaucoup plus compact que les deux précédents, le Père Bernard Arens, rédacteur des *Katholische Missionen* de Bonn, nous donne « un bref aperçu de la situation des Missions dans les différentes parties du monde », d'après les renseignements officiels qui lui ont été fournis par les supérieurs d'ordres et les directeurs d'œuvres de missionnaires. Direction centrale ou déléguée, prêtres, religieux ou religieuses européens ou indigènes, maisons de formation, champ d'action, moyens de propagande, groupements, publications, instruments d'étude, moyens de communication, tout ce qui concerne la propagation de la foi romaine en pays infidèles, est décrit d'une façon précise et méthodique. C'est bien un « manuel des missions catholiques » qui nous est donné ici. Tous ceux, croyants ou mécréants, qu'intéresse le mouvement des idées religieuses y trouveront une mine abondante de renseignements objectifs puisés à bonne source.

Le 4e volume se présente comme un « compte rendu de la 3e semaine de missiologie de Louvain », ouverte le 25 août 1925. Il contient 21 communications consacrées aux régions les plus diverses, mais groupées par une idée commune, celle d'un heureux emploi des aspirations de chaque pays aboutissant à la formation de prêtres et de religieux indigènes. En théorie, rien n'est plus naturel. En pratique, rien n'est plus difficile. De multiples aveux le laissent clairement entrevoir.

En fermant ce dernier volume de la Collection missiologique, l'on revient malgré soi au jugement de M. Bellesort qui se lisait au début du premier. Assurément, les disciples de saint François-Xavier ont aujourd'hui

plus de savoir et d'expérience que leur illustre maître. L'on ne voit pas pourtant qu'ils obtiennent des résultats bien supérieurs.

P. ALFARIC.

ALFRED ESPINAS, *Etudes sur l'histoire de la philosophie de l'action. Descartes et la Morale.* Editions Bossard, 1925, 2 vol. de 252 et 204 p. Prix des 2 t. : 24 francs.

Un avertissement nous prévient que ce travail, resté assez longtemps en cours et terminé avant la mort de l'auteur (février 1922), « n'a pu être soumis par lui à la revision définitive » et « est donné dans l'état même où il l'a laissé » Son but était de « dégager l'influence sur la pensée de Descartes, de l'antiquité grecque (principalement de Platon), ainsi que celle de son milieu, d'étudier la genèse de cette pensée, de chercher à préciser la position de Descartes vis-à-vis la morale et de montrer que cette position lui a donné un ensemble de vues sur les conditions générales de la société qui l'acheminaient vers la sociologie encore lointaine ». D'ailleurs, dès son 1er ouvrage (1877), l'auteur « se proposait d'établir l'existence de la sociologie comme science (ce qui était loin d'être encore admis), de montrer que ses fondements reposaient dans la biologie (d'où son ouvrage *Des sociétés amicales*, dont la 3e éd. est de 1924), et d'indiquer que les origines de la morale étaient les mêmes que celles des lois sociales », dont elle est inséparable. Il avait aussi signalé que « la philosophie de Descartes, malgré son point de départ platonicien et individualiste, avait préparé la voie au *Contrat Social*, le mécanisme cartésien devant ensuite déterminer la direction donnée à la sociologie par H. Spencer ». Il y a aussi lieu de rappeler ici un ouvrage quelque peu introductif à celui-ci : *La philosophie sociale au 18e s. et la Révolution* (1898).

Le plan du présent livre est indiqué par les titres suivants : I. Formation du système (avant le système — vers le système). II. Le système : Morale provisoire. — Solution par l'histoire. — Exposé dogmatique.

Pour le lecteur non spécialisé dans le cartésianisme, la partie la plus intéressante sera sans conteste le 1er volume qui analyse très finement la formation du philosophe ; et ce qui, dans cet exposé, frappera surtout le lecteur protestant, c'est de voir à quel point Descartes est parti du catholicisme le plus intégral, dû à son milieu d'abord, puis, plus encore, à son éducation chez les Jésuites de La Flèche, dont il fut un des plus fidèles et dévoués élèves et qu'il ne quitta qu'à 15 ans. « Le loyalisme envers la royauté et la fidélité aux croyances traditionnelles sont étroitement solidaires dans l'esprit des Français de cette génération... La France a la volonté de rester catholique orthodoxe et de garder la monarchie absolue » qui semble menacée par les protestants. Et ce qui était vrai de ses contemporains en général l'était tout particulièrement de Descartes : Les événements de Hollande « le laissent indifférent ; que lui importe ? Les belligérants sont des protestants, lui, catholique, ne saurait s'intéresser à leurs querelles » (p. 49). Il est vrai qu'il s'est engagé un moment dans les troupes de Maurice de Nassau, qui passait alors pour le plus habile stratège. Mais, en Allemagne, où il va bientôt, lassé de la vie de garnison de Bréda, « il a soin de ne s'enrôler que dans des armées catholiques ». Plus encore : Il fit « un vœu à Notre-Dame, reine des Anges, dont la maison avait été transportée, à travers le ciel, de Nazareth en Dalmatie, puis près d'Ancone » (p. 50), vœu qu'il accomplit, 5 ans plus tard, en allant à pied

de Venise à Lorette, portant probablement sur lui le *Pèlerin de Lorette*, manuel spirituel publié en 1604 par le P. Louis Richeome et dont « il s'inspira dans ses oraisons et méditations, comme il s'en était inspiré pour le choix du pèlerinage » (p. 59, note). M. Espinas constate ailleurs (p. 50, note) que « l'éducation qu'il avait reçue tendait à former des caractères ingénus et dociles » et que plus tard encore, pendant un séjour de 3 ans à Paris (1625-28), « on le voit entraîné par cette curiosité banale et cette obséquiosité envers les personnages officiels du monde politique et religieux dont nous avons recueilli tant de preuves » (p. 54). Ce qui n'est pas moins caractéristique, c'est la *pose rétrospective* et « la légende du voyage scientifique ou philosophique à travers d'Europe » (p. 55), légende dont Descartes serait « le 1er auteur ». Car « il fallait que sa vie fût constante d'après un plan et que toutes ses démarches trouvassent leur raison dans un principe unique, à savoir la préparation de sa philosophie ». Mais tout cela n'est qu'« une fiction sous laquelle il lui a paru avantageux, en 1637, de présenter un mouvement d'idées de beaucoup postérieur ».

Encore p. 106, à propos « de cette grande lutte contre les préjugés » dont parle tant Baillet, le principal biographe de Descartes, on nous rappelle, qu'« il n'est pas une fois question des croyances morales, politiques ou religieuses transmises à Descartes par son éducation... On ne le voit nulle part alors parler sur un ton dégagé ni de la royauté, ni de la noblesse, ni d'aucun pouvoir établi, encore moins de l'Eglise... L'homme qui vient d'accomplir à pied le voyage de Venise à Rome, celui que vous venons de voir assister au Jubilé et courir dès son retour à Fontainebleau pour participer aux dévotions de la cour, n'était pas un sceptique ».

Voyons encore la p. 122 : « Ce n'est pas en 1619, comme il le dit, qu'il prend le parti de douter de tout... c'est en 1628... Et encore ce doute n'est-il général que parce qu'à ce moment on ne croyait pas nécessaire d'exclure l'examen critique les croyances politiques et religieuses. *Il allait de soi qu'elles devaient être respectées.* Le doute ne sert qu'à écarter la physique de l'Ecole, la cosmologie traditionnelle ». En réalité nous trouvons dans les *Méditations* ... la profession formelle la plus sincère des croyances catholiques les plus orthodoxes ».

Au tome II, M. E. remarque que « le commerce de Descartes avec la princesse Elisabeth, fille de l'électeur palatin, battu en 1620 à la Montagne blanche, bataille à laquelle le philosophe avait, paraît-il, assisté dans les rangs bavarois, « doit être considéré comme lui ayant donné le prétexte dont il avait besoin ... pour oser comprendre ouvertement dans sa systématisation la règle des mœurs » et qu'« en même temps ce commerce a très probablement contribué à faire dévier sensiblement de sa ligne la pensée de notre philosophe » (p. 50). Constatons encore que, « peut-être Leibnitz n'avait pas tort » de « reprocher vivement à Descartes la facilité avec laquelle il érigeait en notions natives les propositions qu'il était de la commodité de son système d'admettre » (p. 53). Rappelons aussi que « loin d'être comme on le croit un autodidacte, il est en tout un électique subtil », et que « son stoïcisme moral » est mêlé de nombreux éléments étrangers (p. 62). D'autre part, sa « mélancolique apologie de la gaieté » et de cette philosophie morale qui nous enseigne le bon usage de la joie « est plus qu'austère, elle est triste » (p. 154). Le dernier alinéa du livre essaie de rattacher tout son développement à la sociologie.

Th. SCHŒLL.

LIEB Fritz, Franz *Baaders Jugendgeschichte*, 1 vol. in-8° de 258 p. Chr. Kaiser Verlag, München, 1926. Prix : br., 9 RM; rel. 10,50 RM.

Il faut savoir gré à M. Lieb d'avoir pensé à Franz Baader. Ce philosophe solitaire est pour ainsi dire inconnu de la génération actuelle. On ne peut pourtant contester ni la profondeur ni l'ampleur de sa pensée. S'il n'est pas arrivé à donner à ses idées la forme systématique, il partage cette imperfection, si imperfection il y a, avec d'autres dont les noms ne sont pas effacés pour cela.

Deux raisons peuvent expliquer le sort de la philosophie de Baader : 1° Cette philosophie se refuse à accepter la méthode considérée par l'esprit moderne comme la seule capable d'arriver à la vérité, méthode qui consiste dans une synthèse particulière de la perception sensible et de la réflexion rationnelle. La perception forme le *fondement* de toute connaissance, tandis que la réflexion doit réaliser l'unité et faire la systématisation des données sensibles grâce aux concepts de la logique rationaliste dont l'Organon d'Aristote est un type presque parfait. 2° Elle refuse en même temps de prendre au sérieux la conception physique de l'univers qui est une des grandes idées de l'époque moderne. Ce second refus, et il est catégorique, est une des conséquences nécessaires du premier. Il parachève le caractère franchement amoderne de la philosophie de Baader.

A vrai dire, le terme « moderne » n'a en l'occurrence pas de signification historique, il ne fait qu'indiquer une tendance typique des derniers siècles qui distingue ces siècles des époques précédentes, comme elle les distingue probablement des époques qui nous suivront. Quant à la situation historique de Baader, la méthode de recherche et la conception mécanique dont nous venons de parler, étaient loin de réunir l'unanimité des suffrages. Non seulement les représentants des sciences occultes et les théosophes s'en tenaient à l'écart, mais encore des esprits moins discutés, comme Herder, Gœthe et tous les romantiques choisissaient d'autres chemins. C'est précisément vers ceux-là que Baader se tournait. Et un penchant naturel le fit adhérer à beaucoup d'idées de cette spéculation théosophique chère encore aujourd'hui à certains milieux francs-maçons. D'aucuns diront que les idées ainsi formées sont l'œuvre d'une subjectivité pure, d'autres riposteront que les termes de subjectivité et d'erreur ne sont pas nécessairement des termes synonymes, et ils verront dans des conceptions comme celle de Baader autant de perspectives ouvertes vers des réalités particulières et cachées aux yeux de l'empirique profane.

La tâche que s'était proposée M. Lieb de nous donner une idée de la genèse des pensées de Baader, n'était point facile. Elle se compliquait spécialement par l'état défectueux où se trouve l'édition de *Journal intime* de Baader, source unique pour la connaissance de sa première évolution. E. A von Schaden a publié ce Journal en 1850 comme onzième volume des œuvres complètes de Baader. Mais von Schaden a non seulement supprimé des passages qui lui paraissaient trop intimes, il n'a pas hésité de *changer* le texte primitif de passages qui ne répondaient pas tout à fait à ses convictions politiques très gouvernementales. L'idée enfin que pensée et vie intime de Baader se seraient développées d'une façon rectiligne et organique, n'était guère faite pour guider justement un éditeur qui accompagnait le texte de nombreuses notes devant servir de commentaire.

C'est un des principaux mérites de M. Lieb d'avoir fait ressortir ces erreurs et d'être remonté au manuscrit lui-même dont le premier cahier

seulement est introuvable. Ce travail de M. Lieb n'était ni agréable ni facile, vu l'écriture souvent illisible de Baader.

Grâce à un très grand effort, l'étude de M. Lieb nous donne *pour la première fois* une idée complète et, autant qu'on puisse dire, exacte de l'évolution de Baader jusqu'en 1792, ainsi que des influences les plus diverses qui se sont exercées sur le génie de ce philosophe. La recherche parfois minutieuse de ces influences fait de l'ouvrage de M. Lieb une histoire de la pensée de *l'époque* même. Ce n'est pas là le moindre éloge qu'on puisse faire de ce livre.

Charles HAUTER.

## Notices bibliographiques

Allen-W. Johnston, *La Bible catholique et l'Eglise catholique romaine*. Traduit de l'anglais par G.-V. Fischbacher, 1925, X-158 p., 7 fr. 50. Avant-propos par D.-J. Burrell, D. D. et lettre de M. le pasteur Ch. Merle d'Aubigné.

L'auteur nous annonce dans sa préface que son ouvrage est le résultat de huit années de recherches et que ses citations bibliques sont faites d'après la version de Donay en usage chez les catholiques anglais. Il veut prouver que, si la suprématie et l'infaillibilité des papes, l'invocation des saints, l'adoration de Marie, le Purgatoire, les prières pour les morts, le sens donné à la Sainte Cène, la messe, la pénitence, les indulgences, le pardon des péchés, etc. ne sont pas d'accord avec les Ecritures, et doivent être remisées dans le catalogue de la dogmatique ecclésiastique. Le propre point de vue de l'auteur est nettement caractérisé par l'espoir qu'il formule que « la chrétienté, s'en tenant à la foi en la Trinité, l'Incarnation du fils unique de Dieu et sa résurrection, réclamera bientôt, pour sa propre préservation et pour l'intérêt du monde entier, quelque signe matériel d'unité chrétienne ».

Puis il procède à l'examen, dans le sens indiqué, de la primauté de Pierre et des autres points litigieux déjà énumérés ci-dessus, en y joignant l'Immaculée Conception et en confrontant, dans un chapitre final, la Bible et l'Eglise. La conclusion (p. 153) porte spécialement sur les catholiques américains et n'a pour nous qu'un intérêt très relatif, comme d'ailleurs, on le devine, toute l'argumentation de l'auteur qui ne peut nous apparaître que très surannée et dépassée.

Th. Schœll.

Arthur Drews, *Die Leugnung der Geschichtlichkeit Jesu in Vergangenheit und Gegenwart (Wissen und Wirken*, 33), Karlsruhe (G. Braun), 1925, 234 p., 4 Mk. 80.

M. Arthur Drews, professeur à Karlsruhe, nous expose en un récit clair et vivant, l'histoire de la thèse du Christ mythique, dont il s'est fait, en des écrits sensationnels, l'ardent protagoniste. Il en signale les premières manifestations dans les *Ruines* de Volney et l'*Origine de tous les cultes* de Dupuis. Puis il en suit le développement dans les milieux radi-

caux de l'Allemagne, de la Hollande et des pays anglo-saxons. Chemin faisant, il présente dans leur cadre chronologique et analyse brièvement chacun des ouvrages de quelque valeur qui s'en sont inspirés, sans oublier les siens. Son livre constitue comme une somme historique des travaux de l'école. Aussi sera-t-il lu avec intérêt par tous ceux qui savent l'importance du problème posé.

Prosper Alfaric.

Ulric Molitor, *Des sorcières et des devineresses* (Bibliothèque magique des XVe et XVIe siècles, I), Paris (Emile Nourry), 1926, VII-84 p. + 54 p. de fac-similé.

Voici un curieux petit livre, écrit en latin, « l'an du Seigneur 1489 », pour l'archiduc d'Autriche Sigismond et sur sa demande, par Ulric Molitor, « docteur ès-lois de la cour de Constance, défenseur devant le tribunal ». Il agite, sous forme de dialogue, un problème qui passionnait et troublait, en ce temps l'opinion : Les sorcières disposent-elles de pouvoirs surnaturels ? Un premier interlocuteur, l'archiduc lui-même, essaie de le nier, au nom de la raison. Un second, Conrad Schatz, « administrateur de la justice » de Constance, l'affirme sans réserve, en alléguant la croyance commune. Un troisième, qui n'est autre qu'Ulric Molitor, soutient une opinion moyenne selon laquelle ces femmes ont à leur service de vrais démons, qui peuvent produire toutes sortes de fausses apparences, mais ne sauraient changer réellement le cours de la nature qu'autant que Dieu veut bien le leur permettre.

L'entretien jette un jour curieux sur les idées et sur les mœurs du temps. M. Nourry donne un fac-similé de l'édition originale, devenue tout à fait rare et justement appréciée des connaisseurs pour l'excellence de sa typographie et pour la belle facture des sept estampes qui l'accompagnent et dont six représentent avec une simplicité naïve des scènes de sorcellerie. A la suite du livret latin vient une traduction à la fois très précise et agréable à lire, la première qui paraît en notre langue. Le volume est tiré sur un très beau papier et imprimé avec goût. Il se présente comme le premier d'une « Bibliothèque magique des XVe et XVIe siècles ». On ne peut que souhaiter d'en voir bientôt la suite.

Prosper Alfaric.

Chanoine Trouillet, *Frédéric Monnier, prêtre de Saint-Sulpice, ancien supérieur du Séminaire de l'Institut Catholique de Paris, 1831-1912.* Paris (Bloud), 1925, in-8°, XVI-304 p., 12 fr.

M. H. Trouillet, « chanoine du chapitre métropolitain d'Avignon, membre de l'Académie du Vaucluse », a consacré à son compatriote Frédéric Monnier, « prêtre de Saint-Sulpice, ancien supérieur du Séminaire de l'Institut Catholique de Paris », un pieux panégyrique, qui est un modèle du genre, et où l'on trouvera un spécimen parfait de style ecclésiastique. Trop de fleurs et de couronnes. Le « bon M. Monnier » en eût été confus.

Ceux qui l'on connu aimeront à le voir revivre en ces pages. Tous ceux qui s'intéressent à la vie du clergé gagneront à mettre à profit cette occasion de faire connaissance avec un de ses Sulpiciens que Renan a si bien et si sympathiquement décrits dans ses *Souvenirs d'enfance et de jeunesse*. Celui-ci représente excellemment, avec beaucoup de charme et

de distinction, un état d'âme assez fréquent chez des prêtres instruits, qui, considérant la foi traditionnelle comme un dépôt sacré, évitent d'y toucher, ou même de trop y penser, et partagent leur temps et leurs soucis entre les exercices de piété et les travaux professionnels. Appelé à diriger, à partir de 1876, le Séminaire de l'Institut Catholique de Paris, puis, en 1895, le scolasticat sulpicien, qui venait d'être fondé dans le voisinage, il s'y appliqua de son mieux à former en ce sens les jeunes esprits qui lui étaient confiés et exerça ainsi une influence considérable sur maints futurs professeurs de collèges ecclésiastiques ou de séminaires. Il fut le confesseur de M. Loisy, entretint avec lui des rapports cordiaux, même après que les portes de l'Institut Catholique eurent été fermées au jeune professeur, et alla, en 1907, à l'occasion d'une grave maladie, essayer de le ramener dans le giron de l'Eglise. Mais il ne s'est sans doute jamais posé pour son propre compte les graves problèmes qui préoccupaient son pénitent et il ne semble pas en avoir compris vraiment le sens profond et la grande portée. Ce Sulpicien avait commencé par professer la rhétorique au Petit Séminaire d'Avignon. Il resta toute sa vie un pur humaniste.

Prosper Alfaric.

Erich Schaeder. *Die Sündlosigkeit Jesu und ihre Bedeutung für unsere Heiligung.* Deichert, Erlangen et Leipzig, 1921.

M. Schaeder, professeur de théologie à Breslau, publie sous forme de brochure, un rapport en deux parties qu'il a présenté à la conférence pastorale de Jéna au mois d'avril 1921. L'auteur commence par établir, par des arguments exégétiques et psychologiques, la sainteté de Jésus, puis il en montre la valeur pour notre sanctification. Cependant des considérations religieuses interviennent dèjà dans la partie historique et le second chapitre est un mélange de réflexions dogmatiques et éthiques où la pensée maîtresse est parfois difficile à suivre.

Dans la première partie, l'auteur répond à l'argumentation qui consiste à opposer Marc 10, 18 à Jean 8, 46 et mène à la supposition que la sainteté aurait été un attribut conféré à Jésus par la communauté chrétienne. Il montre au contraire que toute l'activité de Jésus suppose l'union de volonté avec Dieu; c'est cette union spirituelle qui constitue la sainteté du Christ. Elle fait partie intégrante de sa messianité et de sa filialité divine. Comme telle, elle appartient au fondement de notre foi, mais ne saurait être proposée à notre imitation.

L'auteur écarte en conséquence la conception catholique de la sanctification, ainsi que l'idée de Scheiermacher, pour prendre comme point de départ la notion religieuse de la sainteté, remise en lumière par Luther. Le croyant n'est pas appelé à conquérir la sainteté, il la possède dans la foi. La foi est notre sainteté, c'est-à-dire notre état de relation avec Dieu et d'indépendance à l'égard du monde. Elle n'est donc pas un point d'arrivée, mais un point de départ. La sanctification consiste dans la manifestation de notre foi par l'orientation de notre vie vers Dieu, malgré tous les obstacles. C'est ici que l'exemple du Christ vient nous éclairer et nous fortifier.

L'auteur donne sa pleine valeur à la notion religieuse de la sainteté. Cependant il ne nous paraît pas en avoir épuisé tout le contenu. Il en néglige un des éléments les plus positifs et les plus foncièrement évangé-

liques. L'évangile affirme que les croyants, enfants de Dieu par la foi, doivent prouver leur filialité divine par la ressemblance qui doit se manifester entre eux et leur Père Céleste (Mt. 5. 48, cf. Ephés. 5. 1, 2). A ce point de vue, la personne du Christ prend toute sa valeur comme celle du Fils qui seul a réalisé cette ressemblance, synthèse de la sainteté religeuse et de la sainteté morale.

A. Jundt.

Oskar Rühle. *Der theologische Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Rückblicke und Ausblicke.* Tübingen, J. C. B. Mohr (P. Siebeck), 1926, 1 vol. in-8° de VIII-163 p. Prix : 5 Mk. 50.

On sait la place qu'occupe dans la production littéraire théologique allemande la librairie J. C. B. Mohr. Il suffit, pour en donner une idée, de rappeler que c'est elle qui publie la grande collection de manuels dont font partie l'*Histoire des dogmes* de Harnack, l'*Histoire des religions* de Chantepie de la Saussaye, l'*Histoire de la religion d'Israël* de Smend, l'*Introduction au Nouveau Testament* et la *Théologie du Nouveau Testament* de Holtzmann et la collection des précis où figurent les *Introductions à l'A T.* et *au N. T.* de Cornill et de Jülicher, les *Théologies de l'A T.* et *du N. T.* de Stade et de Weinel, l'*Histoire ecclésiastique* de K. Müller, la *Symbolique* de Loofs, la *Dogmatique* de Kaftan, l'*Ethique* de Herrmann, la *Théologie pratique* de Achelis, etc. A côté de ces deux collections il faudrait encore citer les *Commentaires de l'A. T.* et *du N. T.*, publiés sous la direction de Marti et de Holtzmann et, plus récemment, le *Handbuch zum Neuen Testament* de Lietzmann. Il faudrait aussi citer, en dehors de ces grandes collections, des œuvres aussi importantes que les travaux de Troeltsch, que les livres de Weizsäcker sur *L'âge apostolique*, et de Jülicher sur *Les paraboles*. Il faudrait nommer enfin la *Zeitschrift für Theologie und Kirche* et la grande encyclopédie de F. M. Schiele, *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*. Encore cette énumération serait-elle bien loin d'être complète.

La librairie Mohr a célébré en 1926 le 125e anniversaire de sa fondation. A cette occasion, elle a fait paraître un exposé dû au Dr. Rühl sur l'histoire de son activité dans le domaine théologique. Quand une librairie a publié tant d'œuvres capitales qui ont exercé une influence profonde sur le développement de la pensée religieuse non seulement en Allemagne, mais dans le monde entier, son histoire n'est pas simplement celle d'une entreprise commerciale, c'est vraiment un chapitre de l'histoire de la théologie. On voit par là tout l'intérêt que présente la publication du Dr. Rühl.

Au moment où elle célèbre ce jubilé, la librairie Mohr ne se contente pas de regarder en arrière, elle se tourne aussi vers l'avenir ; c'est ce que montre l'annonce de la publication d'une seconde édition de l'encyclopédie *Die Religion in Geschichte und Gegenwart.*

Maurice Goguel.

# TABLE DES MATIÈRES.


**N° 1. — Janvier-Février.**

Pages

A. Causse : L'ancienne poésie cultuelle d'Israël et les origines du Psautier . . . . . 1— 37

Ed. Geismar : La victoire sur le doute chez Sören Kierkegaard 38— 59

*Etudes critiques:*

R. Will : Ruysbroeck l'Admirable . . . . . 60— 72

*Vient de paraître:*

Jean Hering : Phénoménologie et Philosophie religieuse 73— 79

*Revue des livres* . . . . . 80— 94

*Paul Oltramare:* L'histoire des idées théosophiques dans l'Inde. I. II: La Théosophie bouddhique (Henri Monnier). — *Erich Fascher,* Die formgeschichtliche Methode; eine Darstellung und Kritik, zugleich ein Beitrag zur Geschichte des synoptischen Problems (M. Goguel.). — *Rudolf Bultmann,* Die Erforschung der synoptischen Evangelien (M. Goguel). — *Ernst Troeltsch,* Gesammelte Schriften; I. III: Der Historismus und seine Probleme (Ch. Hauter).

*Notices bibliographiques* . . . . . 94— 98

*Revue des revues:* Histoire des religions ancien et nouveau Testament . . . . . 99—104

**N° 2. — Mars-Avril.**

G. Hölscher: Les origines de la communauté juive à l'époque perse . . . . . 105—126

Ch. Hauter: Essai sur la notion de l'objet religieux . . . 127—156

Pages

*Notes et Documents:*

Ch. Bruston: L'épitaphe d'Akhiram père d'Ethbahal, roi de Byblos . . . . . 157—163

A. Salomon: Lettre d'un professeur en théologie protestante à d'Alembert . . . . . 164—168

*Etudes critiques :*

M. Goguel: Deux commentaires du quatrième évangile 169—178

*Revue des livres:* . . . . . 179—191

*Paul Vulliaud*, Le Cantique des Cantiques d'après la traduction juive (M. Ginsburger). — *Lyder Brun*, Die Auferstehung Christi in der urchristlichen Ueberlieferung (M. Goguel). — *Bernard Leib*, Rome, Kiev et Byzance à la fin du XIe siècle; rapports religieux des Latins et des Gréco-Russes sous le pontificat d'Urbain II (1088—1099) (Th. Schoell). — *Felix Sartiaux*, Foi et Science au Moyen Age (Prosper Alfaric). — *Walther Koehler*, Das Buch der Reformation Huldrych Zwinglis (F. Ménégoz). — *Dr. Otto Grundler*, Elemente zu einer Religionsphilosophie auf phenomenologischer Grundlage (J. Hering). — *Jean Piaget*, Le jugement et le raisonnement chez l'Enfant (Ch. Blondel).

*Notices bibliographiques* . . . . . 191—194

*Revue des revues:* Histoire du christianisme . . . . . 195—200

**N° 3. — Mai-Juin.**

H. Strohl: Les idées religieuses d'Oberlin (1740—1826) . 201—223

Léon Brunschwicg: Le progrès de l'analyse réflexive (Condillac et Maine de Biran) . . . . . 224—256

Charles Hauter: Essai sur la notion de l'objet religieux (suite) . . . . . 257—281

*Vient de paraître:*

A. Causse: Les plus vieux chants de la Bible . . . 282—284

*Revue des livres* . . . . . 285—300

*E. Sellin*, Geschichte des israelitisch-jüdischen Volkes; erster Teil: Von den Anfängen bis zum babylonischen Exil (A. Causse). — *L. Dennefeld*, Le judaïsme biblique (A. Causse). — *Alexandre Westphal*, Les Prophètes (R. Will). — The Gospel of st John according to the earliest Coptic Manuscript (Jean Laroche). — *Dr. E. Klostermann*, Das Markusevangelium

Pages

(M. Goguel). — Saint Cyprien, Correspondance (M. Goguel). — *Bertrand Barraud*, Les idées philosophiques de Bernardin Ochin de Sienne (Gaston Richard) — *Friedrich Heiler*, Apostel oder Betrüger. Dokumente zum Sadhustreit (G. Bouttier). — *Alfred Loisy*, Religion et Humanité (Prosper Alfaric).

*Notices bibliographiques* . . . . . 300—304

**N° 4. — Juillet-Août.**

J. Pannier: Calvin et l'épiscopat . . . . . 305—335

P. Scherding: La théologie de Karl Barth . . . . . 336—349

*Notes et études critiques:*

P. Ducros: De la vendetta à la loi du talion . . . . 350—365

M. Goguel: Une nouvelle méthode pour l'étude du problème johannique . . . . . 366—375

*Revue des livres* . . . . . 376—396

*H. Delafosse*, Les écrits de Saint-Paul. I. L'épître aux Romains, traduction nouvelle avec introduction, notes et commentaires (M. Goguel). — Mlle *A. Salomon*, Jean-Michel Lorenz, professeur d'histoire à l'Académie de Strasbourg (H. Strohl). — *Friedrich Heiler*, Christlicher Glaube und indisches Geistesleben: Rabîn dranâth Tagore, Mahâtmâ Gândhî, Brahmabandhav Upâdhyâya, Sadhu Sundar Singh (Fernand Ménégoz). — *E. Schulz*, Mystère et Certitude (F. Ménégoz). — *Otto Lauterburg*, Ziele und Wege der Erziehung und Selbsterziehung (R. Will). — *F. W. Foerster*, Religion und Charakterbildung (R. Will).

*Notices bibliographiques* . . . . . 396—399

*Revue des revues:* Philosophie religieuse . . . . . 400—408

**N° 5. — Septembre-Octobre.**

S. Mowinckel: L'origine du Décalogue (1er article) . . . . . 409—433

J. Pannier: Calvinisme et épiscopat . . . . . 434—470

*Etude critique:*

R Will: Le mouvement de réforme cultuelle dans le catholicisme . . . . . 471—486

*Revue des livres:* . . . . . 487—495

*A. Bertholet* et *Ed. Lehmann*, Lehrbuch der Religionsgeschichte. — *A. Bertholet*, Religionsgeschichtliches Lesebuch.

Pages

— *N. Söderblom,* Manuel d'histoire des religions (trad. française). *R. Kreglinger,* L'Evolution religieuse de l'humanité. — *A. Meillet,* Trois conférences sur les Gâtâs de l'Avesta. — *James Frazer,* Atys et Osiris (M. Goguel).

*Notices bibliographiques* . . . . . 496—500

**N° 6. — Novembre-Décembre.**

S. Mowinckel, L'Origine du Décalogue (2 articles) . . . . 501—525
L. Brunschwicg, Réflexion biranienne et réflexion kantienne 526—543

*Etudes critiques :*

H. Strohl et J. Lecerf, Publications récentes sur Calvin et la théologie calvinienne . . . . . 544—557
R. Will, Le mouvement de réforme cultuelle dans le protestantisme . . . . . 558—580

*Revue des Livres* . . . . . 581—588

Mélanges offerts à *W. Israël Lévy,* (M. Goguel). — *W. Bousset,* Die Religion des Judenthums im späthellenistischen Zeitalter, 3. Auflage (M. Goguel). — *Henri Delafosse,* Les écrits de Saint Paul. II. La première épître aux Corinthiens (M. Goguel). — Museum Lessianum, Section missiologique, 1° *Alexandre Brou,* Saint François Xavier, 2° *Pierre Dahmen,* Robert de Nobili, 3° *Bernard Arens,* Manuel des missions catholiques, 4° Compte rendu de la semaine missiologique de Louvain (P. Alfaric). — *Alf. Espinas,* Etudes sur la philosophie de l'action. Descartes et la morale (T. Schoell). — *F. Lieb,* Franz Baaders Jugendgeschichte (Ch. Hauter).

*Notices bibliographiques* . . . . . 589—592

4082 L 1

Imprimerie Alsacienne, Strasbourg

Le gérant: A. Causse

DEMCO

FOR REFERENCE

Do Not Take From This Room

United Theological Seminary Library